
Raimon Panikkar
La religión, el mundo y el cuerpo
Herder

RAIMON PANIKKAR

LA RELIGIÓN, EL MUNDO Y EL CUERPO

Traducción de
ANTONI MARTÍNEZ, RIU
JULIO TREBOLLE BARRERA
MARTÍN MOLINERO

Herder

Título original: La religione, il mondo e il corpo
Traducción: Antoni Martínez Riu, del capítulo I: «Las religiones, llamadas a la conversión». Julio Trebolle Barrera, del capítulo II: «Los esudios de religión». Martín Molinero, del capítulo IV: «Medicina y religión».
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga
Maquetación electrónica: José Luis Merino

ISBN: 978-84-254-3093-0

Herder
http://www.herdereditorial.com

Índice

Nota editorial

El presente volumen recupera cuatro artículos de Raimon Panikkar publicados previamente en diferentes medios especializados.

A pesar de su carácter de compilación, este conjunto de textos muestra una clara homogeneidad temática, ya que se centra en la dimensión humana de la religión. Panikkar propone que las religiones, en cuanto realizaciones humanas, están siempre llamadas a convertirse y, al mismo tiempo, sostiene que la pregunta religiosa en el hombre no puede eliminarse y que la dimensión religiosa envuelve al mundo y a la misma corporalidad.

La tendencia a crear un ámbito estrictamente «religioso», separado del mundo y del cuerpo, reduce la aspiración fundamental del hombre a un sector delimitado, dando pie a una especialización que beneficia a ideologías totalitarias en la ciencia y la política.

Panikkar cuestiona aquí el tranquilo modo de vida de quien se considera protegido por la fe o —peor aún— de aquel que usa la religión para un cierto tipo de dominación. Con igual énfasis se opone a quien quiera limitar la aspiración religiosa al plano de lo estrictamente espiritual, alejándola del mundo y el cuerpo.

I

LAS RELIGIONES
LLAMADAS A LA CONVERSIÓN*

* Reproducimos aquí las líneas orientativas de Panikkar para el proyecto «El espíritu de la religión», al que se dedicó de forma activa y con entusiasmo en sus últimos tres años de vida, como testimonio vivo para el tema de este volumen que sale a la luz unos pocos meses después de su muerte. Un proyecto concebido como desarrollo natural de una vida dedicada a la búsqueda de lo universal en cada una de las trayectorias religiosas y en las tradiciones en que estas se apoyan: una búsqueda llevada a cabo no mediante la unificación y la superposición de prácticas, enseñanzas, experiencias y doctrinas, sino mediante el acercamiento, respetuoso y atento, de las distintas intuiciones y posibilidades de que son testimonio las religiones. La idea de fondo era conseguir que un grupo de personas, compuesto por testimonios de diferentes sensibilidades y experiencias religiosas (hinduista, budista, taoísta/confuciana, cristiana, hebrea, islámica, aborigen australiana y maya), se reunieran periódicamente para pasar períodos de tiempo juntas, compartiendo la vida cotidiana en cada uno de sus aspectos, y saborear, gracias a la cercanía, el testimonio religioso de unos y de otros. Instrumento principal de este recíproco conocimiento amistoso fue el intercambio de textos que cada uno consideró particularmente significativos de su tradición, y adecuados, además, para mostrar a los otros el núcleo del mensaje religioso del que cada cual era portador.

El texto fue originalmente publicado bajo el título «Le religioni chiamate alla conversione», en R. Panikkar *La religione, il mondo e il corpo*, Milán, Jaca, 2010. Traducción de Antoni Martínez Riu.

Las religiones están llamadas a convertirse y no a ser propagandistas de la conversión

La tarea que nos proponemos es nada más y nada menos que la conversión de las religiones. A las religiones se las considera vehículo e instrumento de la conversión del hombre, pero ellas mismas tienen necesidad periódica de convertirse a su propio carácter y fin religioso. La conversión de las religiones es necesaria sobre todo cuando progresivamente dan muestras de haberse olvidado de su origen (que es también la meta a la que tienden), volcándose en la imposición de afirmaciones dogmáticas, el fortalecimiento identitario de pertenencia o la consolidación de estructuras institucionales: el momento histórico que estamos viviendo evidencia que nos encontramos en estas circunstancias y que las religiones merecen en buena medida la mala fama que las acompaña.

Las religiones no tienen el monopolio de la religión, del sentido religioso de la vida

La conversión de las religiones es posible porque no tienen el monopolio de la religión: lo que llamamos actitud religiosa es una aspiración del hombre, del espíritu humano, y las religiones son uno de sus posibles sostenes y transmisores. Es por tanto oportuno empezar clarificando qué entendemos por religión en nuestro contexto. Las posibles reconstrucciones etimológicas de la palabra «religión» apuntan al significado de recoger, «religar». Esta función se manifiesta y toma forma en diversos niveles: reconstruir la unidad dinámica de cuerpo, mente, espíritu, conectar de nuevo, unos con otros, yo y tú, volver a conectar al hombre con la naturaleza, restablecer el contacto con el Misterio, reconducir lo humano hacia el umbral del más allá. La religión es una función de la libertad, en

cuanto liga, reconectando, y desliga, desanudando los vínculos que bloquean.

La identidad no es ideológica, sino simbólica

Distingo identidad de identificación, entendiendo por identidad el descubrimiento de lo que cada uno de nosotros es de un modo único e irrepetible, sin posibilidad de que exista un doble: el rostro de cada cual que se revela en el encuentro sin prejuicios con el otro; y, por identificación, la referencia de pertenencia que puede dar apoyo y seguridad, pero que también puede sustituir el propio rostro auténtico con una máscara predeterminada. El diálogo religioso no es confrontación de doctrinas, sino que más bien usa el lenguaje del símbolo. Mientras que la doctrina se basa en la referencia «objetiva» de la ideología que la sostiene, el símbolo no es objetivo, sino relacional: en la relación entre el símbolo mismo y lo simbolizado reside su fuerza expresiva. Para ser eficaz, el símbolo necesita la creencia en el símbolo mismo: un símbolo en el que no se cree no representa ya aquello que simboliza, sino que es un simple signo convencional. El símbolo, por tanto, no puede tener un valor absoluto, sino que es el principio del pluralismo y el lenguaje de la mística. Pluralismo significa que hay una pluralidad de significados, y cada uno de ellos permite acceder a la referencia simbolizada (por ejemplo, muchas tradiciones religiosas utilizan el lucero del alba como símbolo de la luz clara que aparece, estableciendo a la vez con ese símbolo diversas modalidades interpretativas). Cuando la religión pierde su propio lado místico, tiende a convertirse en ideología y el lenguaje con que se expresa deja de ser simbólico y se vuelve lógico. Mientras que el lenguaje simbólico es plural y relacional, el lenguaje lógico es unívoco y autorreferencial.

No hay que buscar la unidad de las religiones, sino la armonía entre ellas

El fin que perseguimos no es la unidad de las religiones, sino su armonía. No se trata de elaborar una religión que las comprenda a todas, sino de crear relaciones armónicas basadas en el reconocimiento mutuo. Pero no solo esto. El camino religioso, si es auténtico y sincero, demuestra a quien lo recorre, cualquiera que sea su referencia, que la fe es un riesgo: el riesgo de entregarse por completo a algo cuya certeza no se basa en ninguna garantía. Si la fe fuese certificable por alguna garantía, se negaría a sí misma como fe, es decir, como entrega confiada y total, un salto sin paracaídas en el que todo está en juego. Implica por ello una relación con la incertidumbre, en términos de valoración del riesgo. La fe es certeza, no es probabilidad, pero al mismo tiempo no es del orden de la certeza garantizada. La obsesión por la certeza, que nuestras sociedades modernas alimentan, nos lleva a la paranoia de la seguridad. La fe no puede utilizarse como un escudo o como un arma, sino que implica apertura y disponibilidad.

Quiero destacar además la necesidad de dar un paso más adelante, difícil pero necesario: se trata de formularse primero uno mismo, y luego formularlas a los demás, las preguntas desagradables. Obligar a emerger de las sombras que están dentro mismo de la nuestra tradición religiosa, porque sin esta operación crítica es demasiado elevado el riesgo de la autorreferencia y la autosatisfacción. Las religiones, como se ha dicho al comienzo, tienen necesidad de conversión, de transformación. No puede haber auténtica transformación sin una profunda revisión crítica: las religiones, también las «reveladas», son construcciones que no evitan la ley del cambio: por tanto, es preciso identificar cuáles son los elementos que hoy necesitan una labor de transformación, porque no están ya en sintonía con los cambios que ha sufrido la sensibilidad humana. Esta es la labor más difícil, porque tendemos a refugiarnos en la visión y la doctrina religiosa, que más bien tiene la función de desanidarnos de nuestras seguridades y de nuestras convicciones egocéntricas: también nosotros debemos «desanidar» a nuestra religión para que encuentre su función liberadora.

La religión es un proceso y no un patrimonio de doctrinas y enseñanzas inmodificables: en cuanto proceso, debe adaptarse a los tiempos en que se manifiesta. El espíritu de la religión es justamente captar la relación entre lo ideal y la realidad, entre el aquí y ahora y el más allá: adaptarse a los tiempos no quiere decir adaptarse a las circunstancias de un modo pragmático y oportunista, sino saber renovar el propio lenguaje, la sensibilidad, la forma de vivir. La relación entre y tradición y realidad es mucho más importante en tiempos como los que estamos viviendo, en los que se hace cada vez más evidente que los esquemas de referencia válidos hasta ayer no son ya actuales y el riesgo de agarrotamiento por miedo a la novedad es cada vez más fuerte en todas las tradiciones religiosas y en las jerarquías que expresan.

El tema de la transformación es, por tanto, ineludible y complejo.

Temas de reflexión

1. No debemos dar un valor absoluto a nuestra religión

El proceso religioso no consiste en reducirlo todo a nuestra referencia religiosa, como si fuera un esquema en el que hay que incluir la realidad entera para poder interpretarla. Si por un lado es importante, en el momento de suministrar nuestro testimonio, referir lo que se dice a la religión propia, pasando nuestra experiencia por el tamiz de la tradición a la que cada uno de nosotros nos referimos, por otro lado es igualmente importante tener una actitud mística, que consiste en no usar las propias categorías religiosas como filtro para comprender al otro: entender al otro sin usar la religión de uno como paradigma interpretativo. Una vez más, en esto estriba la diferencia entre relatividad y relativismo: no se trata de ponerlo todo a un mismo nivel de un modo neutro, sino de ver la relatividad de todas las

posturas sin dar valor absoluto a ninguna de ellas en particular, comenzando por la propia.

2. El diálogo no significa abandonar nuestra religión, sino no escondernos detrás de ella

La distinción entre identidad e identificación es de vital importancia. Se debe a menudo al encuentro con el otro que actitudes inauténticas queden desenmascaradas por el espejo en que estamos obligados a observarnos con la mirada de los demás, con los ojos con que nos ve el otro.

3. El diálogo es un proceso, no un ejercicio de yuxtaposición

Esto es fácil decirlo, casi obvio, pero es muy difícil llevarlo a la práctica. La deriva hacia un sincretismo de conveniencia acecha siempre. El diálogo es un proceso de resultados imprevisibles, pero no es nunca una mezcla confusa de elementos.

4. Para un diálogo auténtico no se requiere ningún mínimo común denominador

Al contrario, la diversidad es radical y debe serlo: precisamente la radicalidad de la diversidad da sentido al diálogo y al encuentro. El objetivo no es reabsorber la diferencia en una idea única en la que se reconozcan los dialogantes con mayor o menor precisión. No se trata de elaborar universos culturales a los que todos pronto o tarde debamos hacer referencia, sino, en todo caso, se trata de restablecer una constante humana que cada cual elabora de un modo diferente. No existe una religión universal, ni es deseable buscarla; no podemos dejar de reconocer, en cambio, una religiosidad humana, una religiosidad propia del hombre, que se nutre de diferencias que necesitan entrar en un diálogo mutuo sobre la base de aquella aspiración común. El diálogo es óntico, porque se refiere y se dirige

a la realidad sin más, pero solo se puede mostrar y alcanzar mediante una hermenéutica ontológica.

5. Tres corolarios esenciales

a) Es deseable un conocimiento auténtico de la religión de los otros; si el esfuerzo por conocer es verdadero, el otro, sorprendido tal vez, debe poder reconocerse en la descripción que hago de él, y a su vez corregirla: el diálogo avanza;
b) el diálogo es un proceso de conversión continua: se trata de un proceso religioso y no de una técnica orientada a obtener un resultado determinado;
c) la atmósfera del diálogo es el amor, el conocimiento basado en el amor.

II

LOS ESTUDIOS DE RELIGIÓN*

* Las reflexiones que siguen fueron presentadas y discutidas en el Departamento de «Religious Studies» de la Universidad de California en Santa Bárbara. Su última versión data de 1983. Más adelante el autor se sirvió de estos apuntes para prologar el libro de Scott Eastham, *Nucleus. Reconnecting science and religion in the nuclear age*, Santa Fe (NM), Bear, 1987. Aquí se da la versión castellana, traducida por Julio Trebolle Barrera y publicada originalmente en el *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 1 (1994), pp. 5-7.

LA CRISIS: UNA PERCEPCIÓN INADECUADA DE LA SITUACIÓN

La tesis que propongo es simple. La crisis que pone en cuestión hoy la identidad de los estudios sobre religión en el marco universitario es consecuencia de las enormes exigencias impuestas a esta disciplina emergente. A los estudios sobre religión se les exige un esfuerzo de solución de viejos enigmas, y que hagan frente, además, a los retos que hoy plantea la realidad de la vida humana y del planeta. No hace tanto tiempo que en todo el mundo académico de Europa y Estados Unidos surgieron programas y departamentos de estudios sobre religión, dando lugar a ambiciosas expectativas en muchos frentes. En las contadas universidades que pueden todavía permitirse el «lujo» de unos estudios verdaderamente humanísticos, esta disciplina parece hallarse hoy ante el peligro de convertirse en un campo académico aceptado pero marginal. Una vez dicho lo anterior, permítaseme delinear brevemente cuáles considero que son los retos más importantes que se ofrecen hoy al estudio de la religión.

El «campo» propiamente dicho de tales estudios, tal como yo lo veo, es *la dimensión religiosa del hombre*. Es cierto que esta dimensión religiosa trasciende los límites del mundo académico y de las religiones establecidas, pero con frecuencia encuentra una vía de expresión en estas instituciones. Las instituciones vivas no prosperan cortando sus conexiones e interacciones con la vida en su conjunto. A la vista están los ejemplos de las ciencias naturales. Estas operan en estrecha simbiosis con la industria, la defensa, la política, la economía y otras muchas necesidades sociales que se observan. Los estudios sobre religión no precisan legitimarse a sí mismos apelando a ejemplos de otras disciplinas, pero al mismo tiempo es preciso conceder que esta disciplina corre un considerable peligro de perder contacto con la realidad si no mantiene con vigor algún tipo de conexión semejante con las preocupaciones genuinamente humanas de nuestro tiempo. El estudio de la religión no es mero escolasticismo ni mera

arqueología. No debería sentirse tan seguro, o tan inseguro, que impida de antemano la interacción con el mundo circundante. Obviamente tampoco debería permanecer ligado a términos como «santo», «sagrado» y otros semejantes, que implican a veces lejanía y superioridad, separando sus preocupaciones *últimas* de las crisis humanas y seculares *inmediatas*.

Desde una perspectiva secular propondría definir la dimensión religiosa como la *faz humana* implícita en cualquier aventura del hombre. Matemáticas, física, política, música, etcétera, son todas actividades del espíritu humano que tratan aspectos específicos de la realidad bajo determinadas perspectivas. Cuando tocan, y en la medida en que tocan, lo que designo como la faz humana, están tocando la dimensión religiosa. La dimensión religiosa del fenómeno es precisamente cómo tales disciplinas elevan, ayudan o transforman la vida humana, positiva o negativamente.

Desde una perspectiva más tradicional, podría describir la dimensión religiosa como la *referencia a la trascendencia implícita* en toda aventura humana. La geometría, la química, la sociología, la arquitectura, etcétera, son todas actividades del ser humano que dirigen la atención hacia determinados objetos. Cuando encuentran un elemento extraño, un *plus* o un más irreductible a los propios parámetros de sus disciplinas, pero relacionado con ellas sin disociación posible, tocan lo que podemos llamar trascendencia, hallan la dimensión religiosa.

Admito que nos enfrentamos aquí a dos lenguajes que no expresan la «misma» cosa, pero hacen referencia al mismo problema: la cuestión de la dimensión religiosa del hombre. Aludo aquí simplemente a que lo sagrado se opone a lo profano, pero no necesariamente a lo secular.

El reto al que se enfrentan los estudios sobre religión es el de penetrar en el mundo de la vida de hoy y no eludir la responsabilidad de criticar e incluso de inspirar acciones, cuestiones y personas en el ámbito de lo público. No se me ha de interpretar mal. No estoy proponiendo «politizar» los estudios de religión. Estoy sugiriendo que recuperemos para estos estudios los significados tradicionales tanto del término «religión» como del término «estudio». Estoy urgiendo también a que no nos sintamos

satisfechos con el papel de conservadores de antigüedades o de coleccionistas de tesoros antiguos. Algo no marcha bien en una sociedad cuando las señoras guardan sus diamantes y esmeraldas a buen recaudo y llevan en público baratijas de cristal (por miedo al robo, en nuestros días, o por miedo a la envidia, como sucedía en el «antiguo régimen»). Asimismo, «algo huele a podrido en Dinamarca» cuando los estudiosos de la religión permanecen en un llamativo silencio ante muchas de las cuestiones *religiosas* más importantes de nuestros tiempos. Estos estudios poseen sin duda un aspecto político.

Quiero llamar la atención acerca de que no defiendo una incursión superficial en discusiones *à la mode*, como si el cometido único de los estudiosos de la religión fuera ofrecer clichés fijos o incluso teorías brillantes, carentes de raíces viables en la historia o la tradición. Al contrario, debemos mantener un *diálogo* sostenido sobre las cuestiones más urgentes de nuestro tiempo. Esta tarea requerirá sacar a relucir toda la preciosa e indispensable sabiduría humana, acumulada a la largo de generaciones y a lo ancho de todo el mundo. No hay que abandonar en ningún caso la observación de los tesoros del pasado ni el desarrollo de investigaciones puramente teóricas o «desinteresadas». Pero debemos también realizar la incesante tarea de ofrecer todo aquel tesoro al mundo humano del presente y de exponer estas joyas en su ambiente propio y global en el conjunto de la tarea que incumbe a los estudios sobre religión.

El reto al que nos enfrentamos es avanzar del pasado al presente, pasando de un mero describir qué ha sido la religión a un entender cuál es hoy la dimensión religiosa del hombre. Debemos someter a análisis las cosmovisiones de la antigüedad y las diversas formas de pensar, pero debemos también *asimilar* los modos alternativos de ser, conocer, actuar y desarrollarse. Es necesario alcanzar el mejor conocimiento posible acerca de los antepasados Bantu, el sacrificio védico, los misterios eleusinos, etcétera, pero no se puede olvidar que todo este conocimiento es parte del conocimiento de nosotros mismos. Este ha de ser integrado no solo en nuestra comprensión de cómo *fue* el *Homo sapiens*, sino también de cómo *somos* nosotros, como individuos, colectividad y seres en el cosmos. El reto

viene dado por el hecho de que nuestras teorías sobre la religión y las cuestiones religiosas no son independientes de nuestra praxis. El estudio de la religión no es una disciplina académica «normal». Es una actividad humana *sui generis*, dada precisamente la naturaleza de su objeto: la religión. Hemos de tener en cuenta el escenario mundial de hoy día para ver cómo el mundo de nuestro tiempo ha sufrido un cambio radical y cómo este cambio exige ahora una transformación paralela de la religión.

LA GRAN CONFRONTACIÓN: NI DIOS, NI LA NATURALEZA, NI EL HOMBRE, SINO UN MUNDO ARTIFICIAL

La «gran confrontación» de nuestros días no es ya la vieja lucha con lo divino y/o los esfuerzos humanos por dominar la naturaleza. Hasta una época reciente, los grandes retos eran Dios y la naturaleza. Confrontado a las cuestiones últimas, el hombre tenía que competir con Dios, apaciguar a los dioses, implorarles, obedecer las normas divinas y seguir las leyes supremas. Tal era el dominio clásico de la *religión*. Por un desplazamiento kairológico (que no precisaba proceder según un orden estrictamente cronológico), el hombre confrontado a las cuestiones últimas descubrió que era preciso conocer también la naturaleza, descubrir sus normas, predecir su comportamiento y observar sus leyes, precisamente con el fin de conducir la naturaleza a una forma más elevada de armonía con el ser humano. Este es el dominio clásico de la *ciencia*. Al mismo tiempo y en tercer lugar, el hombre ha tenido siempre conciencia del peligro que para él suponen los demás seres humanos. El hombre ha tenido que competir con el hombre: las mujeres con los varones y viceversa, una generación con la siguiente, las gentes del pueblo con sus autoridades, etcétera. Una «tribu» podía representar siempre una amenaza frente a otra, fueran familias, clanes, naciones, imperios, corporaciones o superpotencias. Este es el dominio clásico de la *política*. Lo divino, lo cósmico y lo humano constituían el hábitat natural del hombre. Religión, ciencia y política eran las tres esferas

principales de la vida humana. En el presente, está surgiendo algo nuevo. Los seres humanos han amenazado siempre a otros, pero el hombre no era el enemigo de la humanidad, ni era suficientemente poderoso para hacer desaparecer a toda la especie humana o para alterar la composición genética de razas enteras. Cuando la autocomprensión deja de ser una auténtica comprensión del propio sujeto *(Self)*, la antigua paradoja del conocimiento como la «ciencia del bien y del mal» recobra todo su potencial diabólico.

Hoy, preparado por la tecnología moderna (que es algo más que mera «ciencia aplicada») e impulsado por la división de lo indivisible (el *a-tomos)*, el gran reto planteado al hombre es el de un mundo fabricado por el hombre, pero que se ha independizado de su ingeniero. La «gran confrontación» no es ya la del hombre frente a Dios, la naturaleza o el hombre, sino la del hombre ante las fuerzas históricas, tecnológicas y científicas que un cierto poder humano calculador ha puesto en movimiento, creando un sistema artificial en el que el individuo se siente más perdido y olvidado de lo que se sintieron jamás los humanos ante lo divino, lo natural o los mundos humanos. Nadie se siente responsable ante los desastres que hoy nos amenazan. El Sistema, al contrario de Dios/los dioses, la naturaleza o la sociedad humana, resiste toda «antropomorfización»: no puede ser personalizado; es anónimo, nadie parece tener un control real sobre él. En este «Cuarto Mundo» los dioses permanecen silenciosos, el cosmos está muerto o en trance de muerte, y los hombres son impotentes. Es patético escuchar a los Reagan, Gorvachov, Thatcher y Kohl del mundo diciendo que desearían tener un futuro desprovisto de armas nucleares, pero que no pueden: este es un sueño irrealizable o improbable. ¿Qué clase de poder es este que sus propios controladores no aciertan a controlar? No debemos reducir nuestra preocupación en modo alguno a la idea de un holocausto atómico; deberíamos tener igualmente en cuenta ciertas iniciativas perturbadoras emprendidas recientemente en psicología, genética, bioquímica, etcétera, que disponen también de su propia autonomía y parecen haber escapado asimismo al control humano.

Debemos tomar además conciencia creciente de la prisión en la que

nosotros mismos nos hemos encerrado con la excusa de la defensa y la seguridad. Las ciudades modernas elevan murallas de segregación infinitamente más altas que lo eran las puertas medievales, especialmente para aquellos, la mayoría, que no pueden permitirse huir a zonas de la periferia. El trabajo bajo la luz eléctrica y en climas artificiales, con la megamáquina de la metrópolis industrial y sometidos a todo un andamiaje de rutinas y reglas que rige todas y cada una de las transacciones del hombre, etcétera, nos hace terriblemente vulnerables a cualquier fallo del Sistema y nos roba la espontaneidad humana en una medida casi inimaginable. No es de sorprender que, habiendo construido una prisión tan espléndida para nosotros mismos, nos exasperemos con tanta facilidad cuando el sistema de controles sufre un fallo, como ha sucedido recientemente en catástrofes de medios de transporte o en viajes espaciales.

En resumen, el destino global de la humanidad en el momento actual ha dejado de estar sujeto primordialmente a la voluntad de Dios, a los «caprichos» de la naturaleza o a los «programas» de los políticos; está sujeto a la «esfinge» del complejo tecnocrático deshumanizado y artificial. Dios, la naturaleza y la sociedad pueden jugar todavía para muchos un papel importante, pero para las élites del complejo tecnocrático su predominio ha dejado de tener vigencia. El hambre, por ejemplo, que jamás ha estado tan extendida como en nuestros días, no es considerada hoy como un castigo divino ni como un desorden en el ritmo de la naturaleza y ni siquiera como la consecuencia de maniobras políticas. El hambre es más bien un problema de logística técnica y económica.

UNA CUESTIÓN RELIGIOSA BÁSICA: LA CIVILIZACIÓN COMO PROYECTO HUMANO

Es obvio que el mundo se encuentra hoy en un terrible callejón sin salida. Vivimos inmersos en un estado de malestar global, que pide a gritos una investigación sobre sus raíces ocultas. El así llamado «Sistema» de la

civilización moderna —el complejo interdependiente de mecanismos económicos, políticos y tecnológicos— ha llegado hoy al punto de amenazar realmente, no solo a sus «enemigos», sino a la mayoría de los pueblos de la Tierra y ciertamente también a la vida del planeta mismo. Estamos tomando conciencia de que es algo más que un mero error o un fallo de computadora lo que se ha infiltrado en algún lugar del sistema y se ha extendido a lo largo de toda la línea. La peligrosa situación moderna nos alerta de que en la base profunda de nuestra civilización hay algo intrínsecamente erróneo. La «cuestión nuclear» es justamente la punta del iceberg, cuya mole está oculta por todos los sobresaltos técnicos, políticos y económicos actuales. En lo profundo, tal es mi propuesta, el culpable de ello es el proyecto de civilización que ha prevalecido en los pasados 6 000 años.

Las raíces de este problema se remontan, hacia atrás, hasta la transición operada en el período neolítico de las aldeas con una agricultura descentralizada a la organización de ciudades y estados centralizados, y también, probablemente, a la transición del matriarcado al patriarcado. En una palabra, las raíces del problema están relacionadas con la revolución urbana que hemos dado en llamar civilización (en la que la *civitas* se convierte en el centro de la vida «civilizada»). Existen algunas diferencias fundamentales entre *cultura* y *civilización*, esto es, entre vida de aldea y vida de ciudad. En tanto que la ciudad precisa de barreras, como su propia etimología indica, la aldea carece de ellas o posee, a lo sumo, puertas. Mientras que la ciudad es en gran medida parasitaria en relación con las provincias agrícolas, la aldea y sus gentes viven en simbiosis con el planeta y sus ritmos. En tanto que cada *polis* requiere esclavos bajo un nombre u otro, la aldea precisa solo un cierto tipo de sistema de castas (que, como es obvio, puede también degenerar). Mientras que la ciudad no es autosuficiente, la aldea por lo general se abastece por sí misma con un comercio o intercambio natural de bienes. La ciudad moderna necesita una tecnología, la aldea solo una técnica (establezco una distinción fundamental entre *technē*, técnica, que es un dato cultural invariable, y la tecnología moderna, producto de la civilización moderna). La ciudad necesita un *poder*

político, militar o policial, para mantenerla bajo control; la tribu agrícola o las culturas de cazadores pueden arreglárselas con estructuras jerárquicas que confieren *autoridad*. Solo en la ciudad se agudiza el cisma entre autoridad y poder. Este supone la capacidad de control físico, psicológico o epistemológico. El propio término «autoridad» sugiere una especie de sanción que permite a las cosas y a la gente crecer y desarrollarse. Uno tiene poder o es autoridad conferida. Es cierto que la aldea tiene también sus propias quiebras. No se trata de desurbanizar totalmente la civilización o de idealizar la vida de aldea. Lo que necesitamos es la *paganización* de la cultura, esto es, la integración de los *pagi* (las aldeas, y por ello los que en ellas viven, los «paganos») en el proyecto humano de vida, que hoy ha de superar no solo las dicotomías debidas a la superespecialización (incluyendo la disociación cuerpo-alma), sino también los dualismos hombre-naturaleza y mundo-Dios. Esto puede ser entendido, y puede ser puesto en práctica, solo si integramos en nuestra visión de la realidad perspectivas diferentes de la perspectiva «moderna», hoy dominante.

Permítaseme avanzar un ejemplo. Estamos acostumbrados a ver la historia como una sucesión de guerras seguidas de treguas más o menos estables. Se nos dice que las guerras han sido la ocasión de grandes descubrimientos, oportunidad para el ejercicio de virtudes heroicas y salidas para descargar la agresividad acumulada de un pueblo. Somos capaces de vivir con tales racionalizaciones por la sencilla razón de que constituyen verdades a medias. A lo largo de los siglos, las castas militares de las diversas culturas han tenido el deber sagrado de preservar el mundo de la disgregación o de salvar el *cosmos* de su desintegración en un *caos*. Se nos dice o, más bien, somos nosotros quienes queremos creer que las guerras eran fenómenos naturales, sin enfrentarnos al hecho de que la guerra es un fenómeno altamente institucionalizado de la civilización. Ninguna otra especie animal emprende la guerra.

Hoy comenzamos a percibir el cambio que se ha operado en el mismo concepto de guerra. Tras la fisión del átomo, todas aquellas actitudes tradicionales han comenzado a sufrir un cambio radical. Estamos cayendo al fin en la cuenta de que el proyecto humano debe encontrar una nueva

dirección. La mayor parte de nosotros puede no preocuparse —probablemente no debería y no puede sin duda preocuparse— de retornar al estilo de vida simple de la agricultura. Pero somos igualmente conscientes de que las simples reformas, con meros parches del actual sistema tecnocrático, no pueden permanecer a flote mucho tiempo más. Lo que está emergiendo en realidad es una mutación completa en la vida humana; el final de la hegemonía de la conciencia histórica. Si no pasamos por esta transformación, esta *metanoia*, la humanidad cometerá pronto un *terricidio*. La investigación en equipo sobre estas cuestiones ayudará a descubrir tal vez las nuevas direcciones que la humanidad necesita tomar para sobrevivir en esta «era nuclear».

Es muy significativo que poetas, pensadores, artistas e incluso autoridades religiosas hayan previsto y llamado la atención a lo largo de más de un siglo sobre el final de esta civilización occidental. Sus previsiones han tenido un impacto mínimo sobre la situación mundial porque no eran todavía suficientemente perceptibles para la gente ordinaria. Hoy se percibe a lo ancho del planeta un clima neomilenarista, aunque diferente en muchos aspectos de anteriores movimientos milenaristas y portador de elementos escatológicos más reducidos. Debemos ser precavidos tanto ante los profetas de catástrofes como ante los mesías del optimismo.

Estoy sugiriendo que nos aproximamos al final de la *civilización* histórica, y que somos testigos al mismo tiempo del discreto amanecer de una posible *cultura* meta o transhistórica.

Hago estas afirmaciones contundentes, más bien perturbadoras (que he tratado de fundamentar y de matizar en otra parte), para mostrar que el problema es básico. Pone en cuestión los verdaderos fundamentos de la civilización humana y requiere una metamorfosis cultural, la *metanoia* aludida anteriormente, que ha de ser percibida adecuadamente. Como tal, constituye una cuestión específicamente religiosa. No puede ser resuelta de modo técnico, político o económico. Exige una transformación cultural de primera magnitud. Esta cuestión golpea en la mismísima base de la existencia humana, en el verdadero corazón de la vida misma. Si esta no es

una cuestión que incumba a la religión, me pregunto de qué trata entonces la religión.

DEFINICIÓN DE RELIGIÓN: CAMINO HACIA LA PAZ

Tal vez nos hallamos aquí ante un problema semántico. ¿Deberíamos reservar lo que llamamos *religión* exclusivamente para referirnos al primer conflicto, aquel del hombre con lo divino, y el nombre de *ciencia* para el segundo, el conflicto del hombre con la naturaleza? ¿Deberíamos designar con el término de *política* al arte del trato de los hombres con los otros hombres como la tercera actividad humana más principal? ¿Qué es entonces del cuarto mundo presente? ¿Ha de ser este el terreno de la ingeniería humana y física? ¿No se encuentran los cuatro interrelacionados? ¿No estuvo la religión siempre en relación con las cuestiones vitales de una tradición particular? ¿Hemos de limitarnos a ser sacerdotes al servicio del pasado y desistir de convertirnos en profetas —o incluso mártires— al servicio del futuro? ¿No podemos asentar nuestros pies firmemente sobre el suelo de la tradición, fijar los ojos en el horizonte del futuro, y comenzar así a elevar nuestras voces en medio del grito de alarma del presente? «Religión y ciencia» y «religión y política» son problemas clásicos. «Religión e ingeniería», en el sentido indicado, es una cuestión moderna urgente.

Desde hace tiempo mi definición de religión, que tiene al menos la ventaja de su brevedad, es esta: Camino último. El griego lo expresa con una sola palabra: *eschatodos*. Si queremos dar contenido específico a esta definición, podemos traducir «Camino último» por «Camino hacia la salvación» —un término tradicional respetable que equivale a los de «liberación», «cumplimiento», «cielo», «alegría», «Dios», «justicia», o cualquier otro de los demás equivalentes *homeomórficos* de las diferentes tradiciones religiosas—. La tarea de los estudios sobre religión es investigar críticamente estos «caminos», con todas las series concomitantes de

símbolos, mitos, creencias, ritos, doctrinas, instituciones, etcétera, que los hombres *creen* que portan el significado último del peregrinaje humano o de la existencia en general. Propongo dar actualidad a la misma idea, expresándola del siguiente modo: *Religión es el camino a la Paz.* Paz viene a ser el equivalente actual homeomórfico de todas aquellas interpretaciones anteriores de «salvación». Esta Paz no es obviamente solo una paz exclusivamente política o una concordia interna. Es un símbolo complejo y polisémico que expresa la armonía cósmica y personal de (y dentro) de la realidad. Es algo similar a lo expresado por Pablo mediante la «recapitulación de todas las cosas en Cristo»: con toda coherencia, la Carta a los Efesios designa a Cristo como Paz.

Paz es la fusión de *armonía*, *libertad* y *justicia.* Unas culturas acentúan la *libertad;* a menudo solo la libertad individual. Son sensibles a las presiones exteriores que impiden el desarrollo humano. La vida humana es vista como *desarrollo*. Ejemplo de ello es la ideología moderna del desarrollo, que conduce a hablar de países desarrollados o subdesarrollados (o, lo que es peor, ldc, «Least Developed Countries», países menos desarrollados).

Otras culturas ponen el énfasis en la *justicia*, con frecuencia concebida colectivamente. Son sensibles a los obstáculos estructurales que impiden la construcción de un orden social «justo». La vida humana es vista como *bienestar* y este bienestar viene definido generalmente en términos de necesidades materiales del pueblo.

Otras culturas acentúan la *armonía*, contemplada generalmente en relación con la naturaleza. Son sensibles a la felicidad humana que nace de desempeñar el propio papel en la vida del universo. *Vida* es entonces la categoría más importante y la integración humana en la vida es el valor principal.

La libertad apunta a la justicia, la justicia a la bondad y la armonía a la belleza.

La Paz verdadera tiene que fusionar estos tres valores, visiones, experiencias, tanto en modo atemporal o de tiempo pleno («tempiterno»)

como de manera personal y cósmica. La palabra tradicional para esta fusión es *amor*. Todas estas son, lo admito, categorías religiosas.

Una de las tareas más urgentes de los estudios de religión hoy es la de volver a pensar su propio sujeto o asunto. Estos estudios no pueden dejar simplemente las cuestiones últimas de la humanidad a merced de volubles respuestas consistentes en «soluciones» meramente técnicas o a merced de los análisis generados solamente por ciencias que trabajan dentro de una única cosmovisión, incluso si esta es la predominante, o de las ideologías de los políticos, incluso las de los cuerpos religiosos institucionalizados. Ello no significa tratar de suplantar los esfuerzos técnicos y científicos o abandonar por completo todas las iglesias. Significa, eso sí, que es preciso adquirir una conciencia más aguda de la condición humana actual y de su continuidad o discontinuidad respecto a las tradiciones religiosas y culturales del mundo. El peor servicio a la tradición es ponerla en hibernación.

Trataré de reformular todo ello: *El objeto de la religión no es Dios, sino el destino del hombre;* del hombre no precisamente como individuo, sino también como sociedad, como especie y género, como microcosmos, como un elemento constitutivo de la realidad que al mismo tiempo refleja y conforma la realidad. La vida sobre la Tierra puede no ser el último destino del hombre, conforme a algunas tradiciones, pero incluso la *vita eterna,* el *nirvāṇa* y el *brahman* dependen, para su verdadera formulación, de la existencia continuada sobre esta vida terrestre. Que el planeta Tierra esté amenazado u olvidado puede no ser una tragedia última para el conjunto de la galaxia, pero aquí sobre la Tierra es sin duda un motivo de preocupación religiosa universal. Dios es un nombre tradicional para el objeto de la religión y «él» puede ciertamente representar el verdadero destino del ser humano, pero «él» no es sin duda tal único símbolo. El estudio de la religión no trata propiamente sobre un símbolo único, sino sobre todo símbolo que representa el significado último de la vida y sobre los medios de alcanzarlo. En una palabra, la preocupación de la religión es el destino humano. Es este destino humano el que está hoy en entredicho.

Cambios externos

Toda aproximación actual a un problema verdaderamente humano que no se plantee desde una perspectiva intercultural suena a etnocentrismo cultural. Este etnocentrismo es el heredero intelectual de la actitud colonialista de tiempos supuestamente pasados. Es preciso estudiar el problema del hombre, introduciendo en el mismo estudio las diferentes autocomprensiones de los pueblos de la Tierra, pues el ser verdadero del hombre incluye justamente tal autocomprensión. El hombre es el ser que tiene a la autocomprensión como su característica más importante. No podemos estudiar al hombre sin integrar en ello el modo con el que el ser humano se comprende a sí mismo. Tal autocomprensión puede variar según las épocas y las diferentes culturas. Los estudios sobre religión ofrecen abrigo a representantes de las más diversas cosmovisiones, como si lo fueran realmente. Les permite poder decir algo en sus propias lenguas, pero también tienen que reconocer que el invitarlos a reunirse de este modo constituye una aventura arriesgada, una aventura que enfoca con toda precisión las cuestiones a las que hemos aludido ya anteriormente. Tal vez deberíamos hacer aquí un alto para centrarnos en *a)* los retos a los que se enfrentan los estudios sobre religión y *b)* los retos que estos mismos estudios plantean al *statu quo* existente.

Retos a los estudios sobre religión: nuevas tareas para la religión

Si las reflexiones precedentes no están fuera de lugar, los retos a los que se enfrentan los estudios sobre religión en el momento en que entramos en la edad de Acuario pueden ser muchos, complejos y perturbadores. En aras de la claridad agruparé la mayor parte de ellos bajo tres epígrafes:

1. *El mundo en su conjunto* plantea claramente a los estudios de religión

toda una serie de problemas nuevos y urgentes. Paz, justicia, hambre, guerra, armamentos, nacionalismos, intolerancia, ignorancia mutua e ideologías de todas clases (política, económica y religiosa) representan un cúmulo de problemas que no pueden ser enfrentados y ni tan siquiera comprendidos adecuadamente, a no ser que la dimensión religiosa sea incluida en la misma problemática. Los problemas humanos, al contrario que los problemas objetivos puros, no pueden ser resueltos mediante la regla cartesiana que supone escindirlos en los componentes mínimos posibles. El todo es mucho más que la suma de sus partes. Todos los problemas mencionados exigen de los estudios de religión un análisis que contribuya a su clarificación y, en su caso, a una toma de posición frente a ellos. En gran medida estos estudios no están suficientemente preparados para hacer frente a tales cuestiones. Descubro en ellos un residuo de teología, algo parecido a una Iglesia que trata de mantenerse por encima de las disputas puramente humanas, porque su meta es el destino sobrenatural de la humanidad. Pero quienes temen el riesgo de tomar partido pueden haber tomado ya el partido equivocado y probablemente se verán marginados. Los estudios de religión no pueden quedar en silencio ante tales cuestiones.

II. *Las religiones organizadas* se encuentran ante una serie de nuevas situaciones que los obligan no solo a adaptarse sino a transformar la propia concepción de sí mismas y de su papel en el mundo. El islam, el hinduismo o el catolicismo contemporáneos, por ejemplo, no pueden ser estudiados simplemente a partir de libros y de documentos tradicionales o canónicos. El dinamismo interno de cada religión exige, a medida que sufre un cambio, que los estudios de religión apliquen nuevas categorías de comprensión que habrán de ser forjadas en el análisis de estos nuevos fenómenos. No me refiero tanto a las así llamadas «Nuevas religiones», sino más bien al nuevo espíritu religioso que afecta por igual a instituciones sagradas y seculares. En mi opinión estas cuestiones no son marginales en estos estudios y la mera investigación sociológica, siendo tan necesaria como es, no es, sin embargo, suficiente.

III. *El mundo académico* presenta, finalmente, ante los estudios sobre religión las cuestiones más embarazosas. En el ámbito de la universidad todos los demás departamentos tienen ciertamente derecho pleno a hacerlo así. Con excesiva frecuencia no se llega ni siquiera a intentar la crítica mutua, pues los «expertos» en religión ignoran en muchos casos los lenguajes de las demás disciplinas y mucho más las cosmovisiones que tales lenguajes implican. La biología, por ejemplo, presenta hoy una serie de cuestiones cruciales en relación con la composición última de la biosfera y el significado de la vida en su conjunto. Tales cuestiones se originan en una aproximación estrictamente biológica a problemas que son aparentemente puras cuestiones biológicas, pero que, sin embargo, a la larga trascienden el ámbito de aquellas ciencias y se extienden a todo el dominio de la vida *humana*. Sin un contacto real entre las diversas disciplinas, el estudio de la religión pronto se convertirá en una rama de la historia, de la antropología o de la filosofía, y perderá su *raison d'être* en el mundo académico. No pretendo afirmar que los estudios de religión tengan la respuesta. Digo que deberían contribuir a establecer el marco de las propias preguntas. Se trata de un gran reto, pero no es el único.

Retos de los estudios de religión: el statu quo *en entredicho*

En la medida en que los estudios sobre religión no están suficientemente preparados para afrontar los retos del mundo exterior, han de prepararse a sí mismos para esta importante tarea. Pero en la medida en que han comenzado a afrontar tales cuestiones, los estudios sobre religión presentan ciertos retos perturbadores al mundo en general, a las religiones establecidas en particular y al mundo académico.

I. El hecho de que estos estudios sean una actividad de carácter secular, aunque académico, los sitúa en el mismo nivel que cualquier otra tarea

secular. Han de tratar con problemas humanos en los campos de la industria, de la política, gobierno, economía, derecho, etcétera, sin recurrir a ninguna autoridad externa de mayor rango. Pero al mismo tiempo los estudios de religión no pueden reducirse artificialmente y encerrarse dentro de un compartimento estanco, dedicados exclusivamente a los problemas que le son propios. El campo de los estudios de religión no puede ser separado objetivamente del campo general de lo humano, aunque se concentre primordialmente en un aspecto específico de la actividad humana. Pero este aspecto es precisamente esto, un aspecto, una perspectiva que no puede ser aislada artificialmente de nada que sea humano. Los seres humanos tienen una dimensión religiosa constitutiva. Toda actividad cultural contiene elementos religiosos más o menos declarados en la medida en que es una actividad del hombre en su totalidad. Los estudios de religión tienen una palabra que decir en relación con la investigación atómica, el consumismo, la democracia, los niveles de bienestar, el nacionalismo, la justicia, etcétera, de modo que esta disciplina puede dar con frecuencia la impresión de que plantea un reto a las ideologías predominantes. Si los estudios de religión dejan de hacer esto, dejan de cumplir una de sus primeras tareas. Incluso si se dijera que tales estudios no versan sobre lo que el hombre «es», sino sobre lo que los hombres *creen*, las creencias en cuanto creencias (y no como meras doctrinas) no pueden ser separadas del hombre, del creyente.

II. Los estudios de religión plantean también un reto a las instituciones religiosas, tanto en su actividad cotidiana como en sus supuestos clave. En modos y formas muy variados, las organizaciones religiosas están dedicadas a proseguir o practicar un ideal religioso particular. En muchos países estas instituciones están sometidas a la intervención del Estado, y en muchas otras tienen que actuar dentro de un marco determinado, establecido por el Estado. A pesar de ello tratan de preservar su autonomía. Los estudios de religión se encuentran en una situación peculiar. No están totalmente fuera ni tampoco únicamente dentro. Muchos de los problemas que ocupan el tiempo y la dedicación de las diversas organizaciones religiosas son

también los problemas tratados por los estudios de religión, pero desde una perspectiva diferente. Estos estudios no son confesionales ni normativos; no constituyen una apologética ni están preocupados por la apologética de la religión. El que la religión sea necesariamente algo bueno no es uno de los supuestos de los estudios de religión. La religión puede ser también diabólica o alienante. La crítica radical de la religión pertenece esencialmente a los estudios sobre religión. Esto puede ser percibido con frecuencia, con razón o sin ella, como una amenaza a más de una organización religiosa. No estoy afirmando que las religiones organizadas sean en sí mismas exclusivistas y proselitistas, pero no cabe duda de que la disciplina académica de los estudios de religión, de modo particular en el marco de organizaciones religiosas, constituye con frecuencia un huésped más bien embarazoso.

III. Al mundo académico este reto le puede parecer a veces tan grande que es percibido como una amenaza en toda regla. Los estudios sobre religión, tal como los estoy describiendo, suponen en efecto un reto a una cierta visión liberal e individualista de las cosas, que en los últimos tiempos se ha impuesto de modo creciente en el mundo académico en general. Tales estudios parecen poner en cuestión la soberanía casi total de muchas facultades o departamentos, no solo por el hecho de apuntar dilemas éticos inevitables e inherentes a las diversas disciplinas, sino también por el hecho de poner al descubierto los supuestos cosmológicos, antropológicos e incluso religiosos de las ciencias particulares. Estos estudios plantean preguntas molestas, de las que muchas de las ciencias, tanto las «naturales» como las «humanas», prefieren no oír hablar. Preguntar si se deberían practicar experimentos sobre seres vivos puede ser una cuestión ética reconocida, pero preguntar si la fisión atómica altera los ritmos naturales de la materia puede ser una cuestión cosmológica, que procede de una cosmovisión completamente diferente, pero igualmente legítima. En este sentido, los estudios sobre religión tienden a relacionar las ciencias, pero creándoles al mismo tiempo problemas que no se plantearían si estas continuaran sus investigaciones en total aislamiento. ¿Deberíamos permitir

acaso a los científicos de la energía atómica realizar su trabajo sin interferencias, incluso si terminan por hacer explotar el planeta? El aborto humano es sin duda una cuestión religiosa, pero el aborto cósmico, la fisión del verdadero vientre del átomo, es igualmente un problema religioso, y probablemente mucho mayor. En resumen, los estudios de religión contribuyen a la unidad del conocimiento, afrontando la desunión de las actuales disciplinas académicas. Ayudar a superar la fragmentación del conocimiento es una de las tareas más importantes de nuestra cultura.

EL RETO INTERNO: LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

Propuse anteriormente que la comprensión de la religión no puede seguir siendo reducida a fenómenos del pasado. Con la misma palabra necesitamos abarcar reacciones humanas a las cuestiones últimas completamente nuevas. En mi opinión, la historia de las religiones es ya un nombre obsoleto para el estudio contemporáneo de la religión. Igualmente los estudios sobre religión pueden tener también la función de recordar que *studium* significó en un tiempo, y podría significar de nuevo, la aplicación completa, diligente y entusiasta de nuestro entero ser. Algunos de nosotros podemos recordar todavía aquellas palabras de Cicerón que definen *studium* como «animi assidua et vehemens ad aliquam rem applicata magna cum voluntate occupatio»: la actividad intensa y entusiasta del espíritu dirigida hacia algo con gran voluntad, esto es, con todo el poder de nuestro esfuerzo y compromiso.

En otras palabras, los estudios de religión como disciplina deberían ser capaces de superar la inclinación mortal de nuestros tiempos, atreviéndose a ser estudios de religión, es decir, el estudio intelectual y existencial de las raíces de nuestro ser, de nuestro estar en el mundo y de nuestro destino como seres humanos implicados en el tejido de la realidad en su totalidad.

El reto final viene dado por una característica de los estudios de religión, una cuestión que puede ser fácilmente evitada en otras disciplinas, pero que

es de hecho constitutiva de estos estudios en toda su extensión. Se trata del nivel axiológico. Estos estudios pueden permitirse ser ajenos a los valores solo en el caso de que se trate de un valor positivo y no negativo. En la práctica tales estudios no son nunca ajenos a los valores. No pueden obviar el componente axiológico. La aventura hacia una comprensión auténtica de los problemas religiosos no puede detenerse justo ante la evaluación de cualquier hipótesis estudiada. Es cierto que el estudio de la religión no se identifica con la religión misma; no es confesional, pero tiene el carácter de una profesión. El estudio de la religión no puede ser nunca exactamente igual al estudio de la cristalografía, por citar un ejemplo. Esta es una cuestión delicada. Admito que existe una *via media* entre lo normativo y lo puramente descriptivo. Los estudios de religión no pueden ser normativos. No tienen ni los instrumentos ni el poder para establecer reglas. Pero tampoco son meramente descriptivos. La manipulación genética humana, las ideologías totalitarias, el genocidio social, la deforestación de la naturaleza, las leyes injustas, la degradación de la dignidad humana y muchas otras cuestiones podrían ser incluidas entre los temas ante los cuales los estudios de religión tienen que tomar posición. Una posición que deriva directamente de su comprensión interna del problema en cuestión y del análisis de sus presupuestos. Donde otras disciplinas pueden permanecer en el nivel de la descripción y seguir funcionando todavía, el estudio de la religión tiene que tomar una posición para relacionar cuestiones particulares con la visión total de la realización humana. Cualquier toma de posición es naturalmente provisional y está sujeta a la crítica, al diálogo y a la refutación, pero es en todo caso una toma de posición. No existen terrenos neutrales. Dejar de tomar posición equivale a una aceptación tácita del *statu quo*. El reto final puede parecer aterrador: las armas nucleares, el aborto, el terrorismo de Estado, la segregación racial, la militarización, pero también el liberalismo, el capitalismo, el socialismo, el nacionalismo, la no-violencia, etcétera pueden servir aquí de ejemplos. Se trata de un riesgo y de una responsabilidad.

Para decirlo con mayor precisión, las disciplinas científicas actuales no se preocupan directamente de la verdad. Su preocupación primera consiste en

hacer una descripción lo más exacta posible de datos objetivables, desarrollar un conocimiento pragmático de cómo funcionan las cosas y, en su caso, disponer de este conocimiento para un «buen» uso de él. Pero la verdad es más que la exactitud (matemática), la consistencia (física), la coherencia (histórica), la eficacia (política) o la plausibilidad (psicológica). La vida humana no puede evitar la cuestión de la verdad. Los estudios de religión se encuentran en este sentido más próximos al sentido común y a la vida humana tal como esta es vivida: la cuestión de la verdad no puede ser dejada fuera. La verdad es algo central e inevitable en los estudios de religión. Precisamente por ello estos descubren en seguida que la verdad misma es polivalente, polisémica, relacional sin duda y, en último término, probablemente pluralista.

LA NATURALEZA INTERCULTURAL E INTERDISCIPLINAR DEL ESTUDIO SOBRE LA RELIGIÓN

He puesto al descubierto todas estas cuestiones tan debatidas con el único objeto de plantear cuál es el papel de los estudios de religión. Existen hoy cientos de excelentes libros que indagan alternativas al presente orden mundial. Muchos de ellos presentan opciones operativas y constituyen por ello un signo de esperanza. Tales estudios tienen miles de lectores. Pretenden reflejar además la existencia de «movimientos» y de gente que trata de llevar a la práctica las nuevas ideas. Son islas de refugio, puentes para un estilo de vida nuevo y verdaderamente humano. Pero la mayoría siguen atados todavía al viejo sistema, a causa, sobre todo, de que resulta casi imposible proceder de otra manera. Con frecuencia estos nuevos movimientos no se preocupan de tomar en consideración, con seriedad suficiente, las posibles contribuciones de otras culturas, religiones y cosmovisiones. Hoy necesitamos algo más que un puñado de opciones aisladas, que solo tienen significación para pequeños grupos de personas que actúan por reacción contra experiencias frustrantes comunes.

La contribución de los estudios de religión puede ser aquí crucial. Estos estudios ofrecen la plataforma natural y cultural en la que el diálogo y, posiblemente, la mutua fecundación puede tener lugar. Es un hecho simple que las diferentes tradiciones religiosas del mundo no hablan el mismo lenguaje (es decir, no comparten los mismos mitos, símbolos, contextos, etcétera). ¿Cómo pueden, por ejemplo, los indios norteamericanos defender su causa en contra de la construcción de una autopista o de una estación atómica argumentado que sus antepasados fueron enterrados en aquel lugar y que el «desarrollo» propuesto hará imposible la comunicación y la identificación personal incluso con los mismos antepasados? La civilización norteamericana predominante puede dejar de lado en un caso u otro la necesidad política, pero los indios jamás podrán convencer a los ingenieros sobre lo razonable de una petición tan «absurda» y un punto de vista tan «peculiar». Las frases repetidas son bien familiares: «Los fantasmas no existen», «La Tierra es un recurso, un lugar del espacio mensurable newtoniano», «El desarrollo significa progreso», «Les pagaremos una compensación económica», etcétera. Que los antepasados puedan ser reales o la Tierra un organismo vivo es para el ingeniero superstición y un total sinsentido. Proclamar que la India puede resolver sus carencias de proteínas sacrificando sus vacas «sagradas» equivale, en este contexto, a sugerir que Norteamérica nivele su presupuesto consumiendo carne humana. Estos son conflictos en el nivel de lo mítico, que no comprometen una actitud y otra sino modos completos de organizar la vida humana. Suponer que «respetamos» a los hindúes, a los cristianos o a los ateos sin tener la menor sospecha de sus valores e ideas no es más que oportunismo político.

Propongo, por lo tanto, que la disciplina de los estudios de religión asuma el papel de una especie de *cámara de compensación*, en la que las contribuciones de las disciplinas más diversas y de las culturas más dispares sean puestas a dialogar y a actuar según sus *propios términos*, esto es, sin violencia indebida a los respectivos puntos de vista y a las cosmovisiones de estas disciplinas y culturas. En una palabra, el papel del estudio de la religión hoy es ofrecer una *cámara de compensación* en la que los problemas últimos de la humanidad puedan ser filtrados, puestos en claro,

discutidos, entendidos tal vez y, si es posible, resueltos. La «disciplina» no sería entonces nada menos que el ensayo concertado de entender la condición última del hombre en el contexto del mundo con todos los medios posibles a nuestra disposición. Si los estudios de religión se preocupan del análisis de los valores y antivalores últimos del hombre, sin excluir al hombre contemporáneo, la tarea de tales estudios debería ser tratar de entender los contextos tradicionales y modernos que dan sentido a estos valores. Ello significa que estos estudios, por su propia naturaleza, no son únicamente interculturales sino que son también interdisciplinares. En resumen, el estudio de la religión tiene puntos de contacto con cualquier disciplina en tanto se relacione con lo humano, pero mientras algunos contactos se han desvanecido casi y deben ser repuestos, otros están demasiado exagerados y han de ser ajustados.

De tal diálogo surgen nuevos problemas, pueden encontrarse nuevos métodos y puede ser descubierta una nueva hermenéutica. Este proceso ha suministrado ya a los estudios de religión un grupo especializado de estudiosos. Por sí solos no pueden hacer frente adecuadamente a todos los campos y subtópicos, que requieren una contribución importante de otras disciplinas. La cuestión atómica es un ejemplo particularmente agudo, pero no es la única. Es metodológicamente erróneo tratar de afrontar aisladamente estas cuestiones «fronterizas», como si los estudios de religión poseyeran una especial dispensa o «revelación» que los autorizara a emitir juicios sobre tales problemas con independencia de sus complejas conexiones con las disciplinas en cuestión.

En este sentido es preciso evitar con todo cuidado otra apropiación característica de antiguos métodos teológicos. No es adecuado «obtener» resultados a partir de las diversas ciencias y mezclarlos en un cóctel de estudios de religión. Es erróneo suponer que podemos conocer realmente los «resultados» de un campo determinado de estudio sin haber tomado parte en una cierta medida en la metodología de tal campo. Si no podemos hablar de una tradición religiosa sin una cierta empatía al menos y un conocimiento íntimo de esta tradición, ¿cómo esperamos poder hacerlo en otras ramas del conocimiento humano? Los métodos están intrínsecamente

relacionados con los resultados del estudio en cuestión. Muchas ideas sorprendentemente inexactas sobre la física moderna, por ejemplo, desaparecerían inmediatamente si aquellos que piensan sobre las partículas elementales y la energía cuántica como un «material» pequeño u objetos «energéticos» conocieran los métodos por los que los físicos modernos han llegado a hablar sobre tales «entidades». Estos estudios son una *cámara de compensación*, no un depósito de mercancías. No podemos proceder con ideas prefabricadas. El carácter dialógico de los estudios de religión es central para su método.

Podría decirse que estoy proponiendo sustituir el antiguo papel de la filosofía y que los miembros de una facultad de estudios de religión deberían ser una especie de filósofos con residencia en cada departamento. En algún sentido podría decirse también que estoy resucitando la idea clásica del *Studium Generale*. Tendría que responder «sí y no». «Sí», pues la universidad tiene que ser fiel a su nombre y no convertirse en una «multiversidad» o en una abierta «diversidad». Para evitar esto, alguna instancia o disciplina tiene que tratar de poner juntas las diferentes ramas de estudio y reflexión sobre la realidad; tiene que hacer el esfuerzo, por pluralista que sea, de reunir e integrar los vectores divergentes de la conciencia humana en el cuadro intelectual más comprehensivo posible. Tendría que responder «no», por otra parte, pues los estudios de religión no disponen de una fuente superior de conocimiento ni de un método a priori y menos todavía del poder o la tendencia, siguiendo el camino de la teología medieval, de coronarse a sí mismos como «reina» de las demás ciencias y disciplinas.

El reto impuesto a los estudios de religión hoy es comprender en profundidad y afrontar todas las implicaciones, a veces aterradoras, de la libertad humana, extraer las conclusiones oportunas, actuar sobre ellas con responsabilidad y atenerse a las consecuencias.

III

RELIGIÓN Y CUERPO*

* Texto publicado originalmente en A. Vega, J. A. Rodríguez Tous y R. Bouso (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*, Barcelona, Er: Revista de Filosofía, 1998, pp. 11-48.

A lo largo de milenios el hombre se ha sentido atraído, obsesionado a veces y quizá fascinado, por dos fuerzas que los místicos llamarían trascendencia e inmanencia, los poetas, cielo y tierra y los filósofos, espíritu y materia. El hombre se ha debatido entre estos dos polos dando sucesivamente importancia a uno o al otro, despreciando, dejando de lado o hasta negando realidad a uno de ellos (la materia es el mal, el cuerpo una servidumbre, el tiempo una ilusión); o bien a la inversa (el cielo no existe, el espíritu es mera proyección, la eternidad, un sueño).

Ante el problema del significado de la vida, la religión, entendida como dimensión humana que podríamos llamar religiosidad, ha oscilado entre estos dos polos considerando ora uno ora otro, sin llegar a olvidarse por completo de ninguno de ellos. *Carpe diem:* la tierra es demasiado atractiva para no gozar de sus placeres. *Fuga mundi:* el mundo es demasiado efímero para que pongamos en él nuestra confianza.

Pero no hay duda de que muchas de las religiones principales en la actualidad han inclinado decididamente la balanza a favor de lo trascendente, lo espiritual, lo sobrenatural. «Cómo ir al cielo» es tarea de toda religión; «cómo van los cielos» es tarea que solo incumbe a la ciencia: este fue el asunto sobre el que debatieron un científico (Galileo Galilei) y un teólogo (Roberto Bellarmino).

La dicotomía ha resultado letal para ambos. La religión ha quedado al margen de los asuntos humanos y la ciencia se ha convertido en una especialización abstracta alejada de la vida humana. La religión se ha vuelto ideología y la ciencia abstracción. En uno y otro caso, el cuerpo es prácticamente irrelevante.

Tarea de nuestra generación, si no queremos contribuir a la extinción del *Homo sapiens*, es volver a celebrar la unión entre cielo y tierra, ese *hieros gamos* o matrimonio sagrado del que hablan tantas tradiciones, también la cristiana.

El estudio de las tradiciones religiosas de la humanidad nos muestra que

«ciencia» (para no usar otros términos) quiere decir algo más que descripción empírica de comportamientos «religiosos» y de sus interpretaciones «científicas» y que la religión no puede reducirse a prácticas o creencias definidas como «religiosas» desde el punto de vista de la racionalidad, en el sentido en que la entendió la llamada Ilustración. Tras salirse de una modernidad monocultural, las tradiciones mismas que estudiamos nos dan a entender que tenemos de ellas una idea que las convierte en sujeto y no solo en objeto de nuestra disciplina.

Al decir «ciencias» no queremos excluir ninguna forma de conocimiento ni de sabiduría. Al decir «religiones» no queremos caer en el monopolio de esta palabra por parte de ciertas instituciones («religiosas»); nos referimos más bien a ese núcleo último de toda cultura, y también de toda vida humana, que, según creemos, da un cierto sentido a la vida.

RELIGIÓN: VERDAD

Es muy significativo que la polisémica palabra «religión» haya sido tenida poco menos que por malsonante en algunos ambientes y que se la haya querido sustituir por «espiritualidad». Pero con ello se muestra que la alergia a la palabra «religión» es solo superficial, puesto que la palabra «espíritu» nos podría hacer caer de nuevo en otro «gueto» exclusivo de los «espiritualistas». Si se critica a la religión por ser un coto cerrado que excluye a los llamados no creyentes, la espiritualidad podría igualmente entenderse como la confederación de religiones en contra de los negadores de lo espiritual. Desde Confucio se sabe que hay una política de las palabras. Podemos eliminar estos dos vocablos del diccionario si damos por perdida la partida y no tenemos nada mejor que proponer. O acaso podamos aún recuperar el sentido genuino de las palabras.

Lo religioso

Si religión es la senda que pretende conducir al hombre a su última meta[1], puede también describirse como el proyecto de salvación del hombre, usando las palabras «proyecto» y «salvación» en su sentido más amplio. Los «proyectos» pueden fracasar e incluso puede haber proyectos ilusorios o malignos. La «salvación», por su parte, no tiene por qué ser una liberación de la condición humana ni una apoteósica perfección del hombre.

Ciñéndonos a nuestro propósito no nos adentraremos en definiciones de contenido. Baste decir que el ámbito de la religión está constituido por el mundo simbólico en el que el hombre en última instancia vive. La palabra no es ni siquiera neotestamentaria y su traducción a otras lenguas no es en manera alguna unívoca (*den/din*, *dharma*, etcétera). Tampoco elucubraremos sobre la triple etimología: *re-eligere* (Agustín), *re-legere* (Cicerón) y *re-ligare* (Lactancio).

Refiriéndonos a la última acepción por motivos heurísticos, podríamos describir la religión como aquel proyecto que intenta *religar* el hombre a toda la realidad para liberarlo de su solipsismo estableciendo vínculos liberadores, que empiezan consigo mismo. Así podríamos afirmar que una de las funciones de la religión consiste precisamente en sanar la herida que la escisión entre alma y cuerpo ha creado en el ser humano. En segundo lugar, para que la religación sea completa debe extenderse también a la misma sociedad. La paz entre los hombres es una tarea ineludible y esencial de la religión, hasta el punto de atreverme a describir la religión como «camino para la paz»[2]. Pero la religión no puede limitarse a una orgullosa raza humana que creyéndose autosuficiente se ha separado del mundo. La religación debe extenderse también a la tierra. «Paz en la tierra» y no solo «gloria en los cielos» dice el anuncio cristiano. De hecho, la mayoría de las religiones nos muestran una faceta cósmica. Y finalmente, pertenece a la religión religar al ser humano con lo divino, trascendente, último, vacío, nada, o como cada sistema religioso prefiera llamar a este misterio.

Ni que decir tiene que esta cuádruple religación es susceptible de las más variadas interpretaciones. En otros lugares he descrito nueve facetas de la

religión: óntico-mística, dogmático-doctrinal, ético-práctica, sentimental-emocional, eclesial-sociológica, corporal-cosmológica, angélico-demoníaca, inmanente-trascendente, eterno-temporal, a las que luego añadí otras tres: personal-impersonal, consciente-inconsciente, geográfico-histórica. La religión es un hecho complejo.

El triple sentido de la religión

Para introducir un cierto orden en el uso de esta palabra sería útil hacer las siguientes distinciones:

Religiosidad es aquella dimensión antropológica que permite que el hombre sea consciente de sus religaciones constitutivas, aunque las pueda valorar muy distintamente. Todo hombre por el hecho de serlo está abierto a lo otro, a lo que él mismo (aún) no es, a lo trascendente, lo desconocido, el «más», ya se entienda como lo divino, una divinidad, una simple capacidad de proyección o lo que fuere. Todo hombre en este sentido es religioso, posee una capacidad característica que lo abre a lo que no es (¿aún?), que le permite crecer, realizarse o fracasar. Es un rasgo antropológico que puede denominarse de muchas maneras.

Religionismo es el aspecto social de la religión. El hombre es un ser social y siente la necesidad de pertenecer a algún grupo humano. Estos grupos sociales no son solo lo que en algunas partes se denominan iglesias, congregaciones o confesiones; pueden ser también grupos más o menos compactos u organizados que ofrecen a sus afiliados una identidad que da un último sentido a sus vidas. No solo, pues, el budismo o el cristianismo pertenecen a esta categoría sino también el marxismo, el ateísmo, el agnosticismo o aun el cientificismo, el positivismo, el nacionalismo, etcétera. No toda agrupación humana es religiosa, sino solo aquella que nos hace sentir en comunión con lo que creemos que es el sentido de la vida. Es un rasgo sociológico que puede tener muchos nombres.

Religiología es la estructura intelectual de la religión, llámesele teología,

filosofía, ideología, cosmovisión o lo que fuere. Se trata de la articulación consciente, y más o menos completa o coherente, del sistema de creencias de una persona, de un grupo o de un pueblo. La conciencia del puesto del hombre en la realidad podría ser otra manera de describir este sentido de la religión. Es un rasgo intelectual que puede tomar muchos aspectos.

De nominibus non est disputandum, pero creo que puede convenirse que estas tres características del ser humano son las que constituyen lo que suele llamarse religión. Acaso esta descripción parecerá demasiado amplia y general a quienes defienden un concepto muy particular de religión que precisamente está en crisis y en tela de juicio en los albores del tercer milenio.

Debemos distinguir estos tres aspectos: el hombre es un ser conscientemente abierto, inacabado, imperfecto; es un ser social y político; y es un ser inteligente y racional que intenta comprender su condición humana.

La religión reducida a ideología

La resistencia a esta noción amplia de religión viene, tanto por parte de los que identifican la religión con una ideología enajenante como de los que la han reducido a una ortodoxia con una *doxa* despojada de su «gloria». Si el hombre es simplemente *res cogitans*, aunque se lo llame *roseau pensant*, y el pensamiento se reduce a poder manejar ideas, se acaba produciendo una degeneración de la religión en un sistema de ideas. Esta pasa de ser el camino existencial y consciente del hombre hacia su destino (sean cuales fueren sus interpretaciones) a significar el conjunto de doctrinas con las que se concibe este destino. La fe religiosa se convierte entonces en creencia doctrinal y a esta se le da el primado sobre el ser del hombre. No seremos ya evaluados (juzgados, dirían algunos) por la fe o por las obras sino por las ideas. La ortodoxia ya no será la recta gloria del hombre (verdad), ni la ortopraxis una conducta humanizante (bondad), sino que lo decisivo será la

aceptación de unas doctrinas correctas. El hombre se reduce a una máquina pensante.

La situación empeora cuando el mismo pensar deja de considerarse como la capacidad de sopesar la atracción de cada cosa a su lugar propio (porque el mismo lugar se ha convertido en espacio abstracto), esto es, cuando deja de ser una apercepción cualitativa de la realidad y pasa a ser un cálculo cuantitativo de los comportamientos de las cosas. El peso que sopesa el pensar es el amor de cada cosa por el sitio que le pertenece. Se ha escindido el amor del pensamiento.

Pero no tenemos necesidad de seguir este análisis. Nos limitaremos a señalar la vieja dicotomía helénica entre alma y cuerpo y la relegación de la actividad consciente a la mente ínsita en el alma. Sea el pensar lo que fuere, es el alma la que ejerce esta operación y lo más que puede hacer el cuerpo es ofrecer la sede donde el alma se encuentra más o menos cómoda y naturalmente alojada. A una razón instrumental le basta con un cuerpo instrumental.

De ahí al «negocio de la salvación del alma» no hay más que un paso. Y aun sin llegar a estos extremos la función de la religión se relega entonces a la llamada esfera espiritual. Y si el alma no existe no habrá entonces evidentemente religión. Los «tolerantes» permitirán que la religión se ocupe de lo espiritual, con tal que no se entrometa ni en lo material, ni en lo político, ni en la salud, ni a fin de cuentas en los asuntos temporales. La religión se relega a lo eterno y al otro mundo.

Podríamos aducir aquí otras dicotomías paralelas en otras culturas, como la de ilusión y realidad; pero nos abstenemos de ello porque los presupuestos antropológicos y cosmológicos son distintos.

Sarvam sarvātmakam, *quodlibet in quolibet*, todo está relacionado con todo, dice más de una tradición. La dicotomía entre el alma y el cuerpo es una de tantas escisiones mortales de una civilización milenaria que después de explotar el cuerpo (de esclavos trabajadores y mujeres, obviamente) se ha sentido aliviada cuando ha descubierto las máquinas (de segundo grado) para que sigan explotando el cuerpo de la Tierra. Los mitos perduran más

que las ideas. En otras ocasiones he intentado describir las nueve dicotomías mortales de una civilización que por un miedo comprensible al monismo/panteísmo ha caldo en el dualismo predominante en nuestro tiempo.[3]

No negamos, evidentemente, que haya religiones que se han rebelado contra este reduccionismo. Más aún, la mayoría de ellas no separan salud de salvación ni la recompensa espiritual de la física. La visión sacramental de la religión, así como la tántrica, que es su equivalente, reconocen el valor y el papel del cuerpo para la consecución de la plenitud de la vida humana, pero casi todas ellas han caído bajo el influjo de una modernidad que ha considerado la racionalidad como el distintivo humano y por lo general ha reducido la razón a una facultad ilativa que reflexiona, esto sí, críticamente, sobre su propio funcionamiento.

También en otras latitudes el dominio del espíritu desencarnado ha sido característico de religiones elitistas que se han diferenciado con condescendencia benevolente de las religiones populares, caracterizadas como aquellas que hacen participar activamente lo corporal en la actividad religiosa.

Valga como ejemplo, que explicitaremos más adelante, la separación entre la verdad, la belleza y el bien, reduciendo la primera a algo que corresponde al buen uso del intelecto. La verdad es entonces meramente intelectual y tiene poco o nada que ver con los demás trascendentales.

CUERPO: BELLEZA

Es muy significativo que al hablar de cuerpo pensemos demasiado rápidamente en algo material, aceptando la identificación de la ciencia moderna entre cuerpo y materia. Se habla de cuerpos celestes como se habla de resistencia de materiales. Cuerpo material es poco menos que una tautología en las lenguas occidentales. Recordemos que nuestro hilo conductor no es tanto el cuerpo *en sí* (aunque personalmente no crea en

ello) como su relación con la religión, y que por lo tanto debemos prescindir de otros muchos problemas igualmente importantes.

El inciso parentético requiere una explicación. No está ahí como una confesión marginal, sino que representa uno de los presupuestos centrales de este estudio que pretende acercarse al problema humano no de una forma analítica o sintética sino con una visión armónica («holística») tridimensional y que por tanto no considera el cuerpo (en sí) de una parte y el alma (en sí) de la otra, y luego intenta unirlos en síntesis más o menos artificial, sino que intenta acercarse a la realidad humana utilizando el triple conocimiento sensible, intelectual y espiritual —para utilizar estas palabras—. Y con ello ya mostramos que nuestro método se tropieza con la dificultad de tener que utilizar un lenguaje dualista que la cultura predominante ha generalizado y que hoy día resulta poco menos que obligado para darse a entender. No hay ni cuerpo en sí, ni alma en sí. El «en sí» no es, en rigor, ni un *an sich* ni un *quoad se* sino un «sí» de nuestra mente, un *in mente* de una subjetividad sedienta de objetividad —lo que no significa que la distinción (siempre mental) entre lo objetivo y lo subjetivo no tenga su razón de ser y su fundamento—. «Lo cortés no quita lo valiente», decían los clásicos castellanos. «Weder diz noch daz», diría Meister Eckhart (*Sermo mysticus*, V) con eco de las Upaniṣad, que seguramente no conocía: «etad vai tad» (*KathU* II, 1,3), «esto [es] ciertamente aquello» —«así en la tierra como en el cielo»—.

Lo material separado de lo espiritual

Aunque la palabra «materia» tenga una pluralidad de sentidos vamos a mencionar solo dos: en primer lugar el significado de materia como opuesto al de forma o simplemente como aquello que subyace a lo que llamamos cosas materiales. En este sentido «materia» es una abstracción, sea «materia prima», «segunda», potencia, o sea, incluso aquello que se opone a vida. Esta materia es de «por sí» inerte. La materia se acerca entonces a la noción

física de masa. Cuando se habla de materia viva se supone generalmente que la vida le ha sobrevenido a la materia. La segunda acepción de «materia» es aquella que se opone a la noción de espíritu. Lo material es lo que no es espiritual. Lo material es observable o verificable, mientras que lo espiritual no parece que sea directamente perceptible.

La escisión entre materia y espíritu es fundamentalmente cosmológica. La realidad se dividiría en espiritual y material. El reino del espíritu sería inmaterial. Este dualismo cosmológico es el que subyace al destierro del cuerpo del campo propiamente religioso, que es el problema que más directamente nos interesa. Baste, pues, mencionarlo para seguir adelante.

El cuerpo como apariencia sensible

La lengua alemana posee dos palabras: *Körper*, emparentada con el latín *corpus* (de una posible raíz de la que surge el sánscrito *krpa*(forma, belleza) —y acaso relacionada con *kr* (*karma*, hacer)—. El cuerpo hace, configura, es además bello. Posee además un segundo vocablo: *Leib* (emparentado con *Leben*, vida). El primero, cercano al latín *corpus* y que traduce el griego *sōma* (σῶμα) tiene una referencia directa a cadáver, mientras que el segundo se refiere al cuerpo vivo. En griego *demas* (δέμας, cf. casa, *domos* [δόμος]; *demo* [δέμω] significa construir) se refiere frecuentemente a la forma corporal viva del ser humano. Es un hecho que se ha de tener en cuenta que la palabra *sōma* se refiera primaria y comúnmente a cuerpo inanimado, aunque luego (como en la *koinē* neotestamentaria) se amplíe su significado y la distinción no sea rígida —como ocurre en toda lengua viva —. Es este cuerpo inanimado el que el alma precisamente animará.

Hacemos estas observaciones sumarias para indicar que la división viene de antiguo.

En una palabra, cuerpo sería lo opuesto a espíritu, siendo este último invisible y el cuerpo visible, como ya dice la frase clásica: «omne quod

potest videri corpus dicitur». El cuerpo es la apariencia, lo que aparece, el fenómeno.

Un cierto pensamiento filosófico predominante tanto en Occidente como en una buena parte de Oriente nos dirá que por el hecho de que lo que aparece es cambiante, el cuerpo no es sino la envoltura más o menos engañosa de lo que verdaderamente es.

Melissos, discípulo de Parménides, nos vendrá a decir que todo lo que es carece de corporeidad ya que de ser corporal tendrá partes que contradirían la unidad del Ser. *To on... deı... sōma me echein* [«Tὸ ὂν… δεῖ… σῶμα μὴ ἔξειν»] (el Ser no puede tener cuerpo).

Notemos muy someramente que esta forma de pensar que valora lo permanente y lo inmutable, porque solo ello es capaz de ser conceptualizado, representa ya el dominio de la mente, del segundo ojo *(oculus mentis),* sobre las dos otras formas de conocimiento. Si no nos percatamos de ello cualquier defensa de lo corporal o bien parecerá irracionalismo o una simple tendencia a la concepción materialista de la realidad. Debería quedar claro que nuestra meditación no va por ninguno de estos derroteros.

Lo que percibimos con nuestros sentidos pertenece al campo de la estética. *Aisthesis* significa sentir, percibir. El verbo *aisthanomai* (αἰσθάνομαι) de *aio* (αἴω) significa sentir, entender. Anestesia es lo que no se siente. Notemos de paso que la estética parece inclinarse más en favor del oído que de la vista. Lo invisible puede ser audible.

Ciertamente la estética es el reino de la apariencia. Pero la apariencia es cabalmente apariencia porque es apariencia de lo que en la apariencia aparece. La apariencia es la revelación de la cosa en cuanto que recubre la invisibilidad de la cosa con un velo visible. Son las apariencias las que nos hacen ver la realidad.

Tenemos un ejemplo interesante en una cierta pintura china. Basta contemplar uno de estos cuadros donde la figura completamente revestida es la máxima manifestación del cuerpo. No es una figura abstracta la que se representa sino un cuerpo vivo revelado en la revelación de la vestimenta

—no precisamente transparente—. Es el vestido del cuerpo, y no el desnudo, el que revela la corporeidad. El cuerpo no es la anatomía, ni menos la fisiología. «Vestido con el manto del pudor» es una expresión islámica repetida por Ibn 'Arabī (*Iluminaciones de La Meca*, 44).

La *aisthesis* fue siempre considerada una forma de conocimiento, pero en la antigüedad no se desgajó como ciencia separada. Es interesante observar que el origen de la expresión *aisthetike episteme* (ἀεσθητικὴ ἐπιστήμη) no se conoce. Se atribuye a Alexander Gottlieb Baumgarten el haber introducido con su *Aesthetica* de 1750/1758 el estudio de tal ciencia. Su definición es interesante: «Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivæ».

Se comprende que por aquellos tiempos Baumgarten debía subordinar tanto el arte como la estética a la razón y llamarla «teoría del conocimiento inferior» y «arte análoga a la razón».

De la reflexión sobre la estética en general se pasó a la que hoy día es ya una ciencia distinta: estética de la religión. Sus contribuciones son muy valiosas y nos vuelven a hacer comprender, por ejemplo, la concepción cristiana de los iconos y la profundidad de las llamadas disputas iconoclastas del pasado. Más adelante intercalaremos una reflexión sobre cómo la filosofía índica ha enfocado la cuestión.

La «estética de la religión», sin embargo, no ha tratado aún suficientemente lo que aquí intentamos apuntar.

La estética de la religión ha estudiado preferentemente la participación de los sentidos en el acto religioso, o en la religión en general. Ha tratado de los gestos, voces, olores, espacios y demás actos sensibles en el culto y en la vida religiosa. Ha estudiado también su mutua relación. La estética de la religión trata, en una palabra, de todos los signos sensibles utilizados en las manifestaciones religiosas, incluyendo emociones y sentimientos.

Si interpretamos el arte como la expresión de lo sensible, la estética de la religión ha tratado hasta ahora del papel del arte en la religión y de la influencia de esta en aquel incluyendo el estudio del arte como *Ersatz* de la

religión. La bibliografía contemporánea es abundantísima, como no podía ser de otro modo, puesto que arte y religión están íntimamente conectados.

Pero el problema que nos ocupa no es tanto la participación de lo corporal en la religión como el papel de la misma religión en el cuerpo, a saber, la integración de la religión en lo corporal y no solo de lo corporal en lo religioso. El cuerpo participa en el culto religioso. Pero ¿qué tiene la religión que decirle al cuerpo? ¿Cuál es el servicio que la religión presta al cuerpo? ¿Cuál es el mensaje de la religión al cuerpo? O, parafraseando viejas discusiones de escuelas, ¿puede afirmarse *religio ancilla corporis* o hay solo que contentarse con el papel «ancilar» de lo corporal en la religión?

Para clarificar estos interrogantes debemos remontarnos a disquisiciones filosóficas.

Tres son las ventanas por las que el hombre se asoma a la realidad: los sentidos, la razón y el intelecto. Cuando nos asomamos por una sola ventana corremos el peligro del reduccionismo, esto es, de reducir nuestra visión de la realidad a lo que vemos utilizando un solo órgano de conocimiento, sea este el que fuere. Materialismo, racionalismo e intuicionismo podrían ser tres palabras para describir la visión «univentanal» del mundo. Las tres palabras de rancia tradición occidental para expresar lo mismo serían las siguientes:

Ta aistheta (Τὰ αἰσθητά), lo sensible; *ta noeta* (τὰ νοητά), lo mental o racional; *ta mysthika* (τὰ μυσθικά), lo místico, que aquí hemos denominado lo intelectual a distinción del raciocinio, jugando con la distinción un tanto vaga entre *intellectus* y *ratio.* El primero representa una experiencia intelectual completa, una intuición que abarca lo objetivo y lo subjetivo. La segunda significa la visión de una cohesión congruente, una plausibilidad objetiva. Solo una visión tridimensional nos permite conocer la realidad en la plena medida de las posibilidades humanas. Dicho con otras palabras, la apariencia puede ser sensible, racional o intelectual. Las tres son apariencias porque se nos aparecen a este triple conocimiento humano. Podemos y debemos distinguirlas, pero cualquier separación deforma

nuestra visión de la realidad, así como cualquier monopolio de una forma sobre las demás la desfigura. En el fondo, cualquier experiencia humana es a la vez sensible, racional e intelectual, aunque nuestra atención consciente pueda enfocar solo una de las tres dimensiones. Al tener conciencia de algo estamos ya utilizando los sentidos, la razón y esta intuición que hemos llamado intelectual, por no denominarla mística. Insistimos, lo que aparece a la razón es tan apariencia como lo que aparece a los sentidos, y lo mismo hay que decir de lo que aparece a la intuición intelectiva.

Debemos reconocer que los vocablos empleados son ambiguos y que a lo largo de la historia de la filosofía se han empleado muy diferentemente. Encontramos la misma ambigüedad, por ejemplo, en el uso de los vocablos *buddhi* y *cit* (o *citta*) en la filosofía índica o incluso en la platónica, en la tomista e incluso en la kantiana. Tomamos *intelligentia* en el sentido que la escolástica llamaba a los ángeles «inteligencias puras», sin por ello entender que la noción sea sinónima de incorpóreas —como en la tradición lo eran—.

Es mérito de Xavier Zubiri el haber subrayado el carácter unitario de la intelección humana que es al mismo tiempo sentiente e inteligente: «Sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario: dos momentos de la impresión de la realidad»[4]. Nuestra meditación quisiera seguir por este camino distinguiendo sin separar la actividad raciocinante del hombre de la aprehensión intelectual que he llamado mística. Esta última no solo es consciente de la realidad sensible y del sujeto que la aprehende sino que además, más o menos vagamente, según los casos, percibe la conexión del sujeto y el objeto con el todo de la realidad, a lo que he llamado intuición cosmoteándrica.

Cuando tengo un palo en mi mano tengo un conocimiento predominantemente sensible del madero que toco y que veo. Si reflexiono un poco más descubriré el sujeto que ve y toca el palo. Soy consciente de que tengo un conocimiento sensible del bastón en mi mano. Este darme cuenta (del bastón en mi mano) es fruto del ojo de la mente que se ha abierto concomitantemente al ojo del sentido. Sin este segundo

conocimiento no sabría que tengo un bastón en la mano, aunque sin el conocimiento del primer ojo el segundo conocimiento sería una mera alucinación. Los dos ojos funcionan juntos. Pero aún hay más. El tercer ojo se me abre cuando abarco tanto el objeto (palo) como el sujeto (yo) del conocimiento. Me doy cuenta no solo de que tengo un bastón en la mano, sino del marco más o menos completo en donde objeto y sujeto están situados. Me doy cuenta, en efecto, de que ni mi conocimiento del palo es completo, ni mi conocimiento de que sé que tengo un palo en la mano representa todo lo que experimento sobre el objeto palo y el sujeto que es consciente de su conocimiento del palo. Sé además que tanto lo conocido como el cognoscente son un caso particular que precisamente experimento como particular porque me doy cuenta de que la realidad entera está involucrada en la operación. Sea ello suficiente para nuestro propósito.

Lo que venimos diciendo tiene un corolario para lo que queremos decir. El cuerpo, como lo meramente sensible y «corporal» es una mera abstracción de nuestra mente, es un mero ente «científico». El cuerpo no es solamente el objeto del conocimiento sensible, porque no hay conocimiento humano sin que sea al mismo tiempo sensible, racional e intelectual. Para que nos demos cuenta de lo que percibimos con nuestros sentidos estos han de ser interpretados por nuestra razón, la cual a su vez debe conducirnos a una intuición englobante (holística) del sujeto y del objeto que percibimos. Nuestra percepción sensible podrá integrar más o menos conscientemente la visión de los otros dos ojos, pero ellos están ahí. Cuando vemos un cuerpo, por ejemplo, no solo vemos su forma y su belleza sino que percibimos también su verdad y su bondad, vemos que aquel cuerpo tiene vida y nos damos cuenta de que la vida es un misterio. Que educación y cultura hayan atrofiado frecuentemente nuestros órganos de conocimiento y nos inclinen a interpretar lo que inmediatamente se presenta a nuestro ser como mera materialidad, simple formalidad o fenómeno paranormal, es harina de otro costal —del costal de una cultura superespecializada y positivista que solo parece interesarse por el control y el dominio de lo que tiene delante—.

El cuerpo como símbolo

El gran descubrimiento atribuido a Sócrates, y que no fue aceptado sin resistencias en su tiempo, fue lo que hemos convenido en llamar el concepto. El conocimiento conceptual, como la gran obra de la razón, es el que nos permite conocer las cosas y decir lo que son. Ahora bien, el precio de esta álgebra genial es la abstracción de lo singular. No hay concepto de lo particular, decían tanto Platón como los escolásticos siguiendo a Aristóteles. Y lo formulaban aún más radicalmente diciendo que no hay «ciencia», esto es, «conocimiento» de lo singular. Pues bien, el cuerpo es el espacio de una singularidad.

Cada cuerpo es único y los mismos antiguos tuvieron que reconocer que el principio de individuación se encontraba en la materia. Pero si cada cuerpo es único, y no hay conocimiento conceptual de la unicidad resulta que no hay conocimiento científico del cuerpo. El cuerpo resulta irrelevante para la *res cogitans* que es el hombre; se convierte en una abstracción objeto de la ciencia moderna.

Este es el momento de introducir, aunque fragmentariamente, lo que he intentado elaborar otrora, el papel del conocimiento simbólico[5]. El símbolo es algo sensible. No hay símbolo sin *percepción sensible*. Pero el símbolo es además algo racional. No hay símbolo sin una autoconsciencia que reconoce que conoce el símbolo. Más aún, el símbolo es algo intelectual. No hay símbolo sin un darse cuenta de que lo simbolizado no «es» el símbolo ni no lo «es», ni es idéntico al símbolo ni se puede separar de él; no hay símbolo sin esta intuición que he llamado mística o intelectual en sentido profundo. Esto es, no hay símbolo si no es a la vez sensible, racional e intelectual. No olvidemos que el símbolo solo es símbolo para quien lo reconoce como tal. Si el símbolo requiere otra mediación para explicar lo que el símbolo es, aquello que ya no requiere mayor explicación, aquello sería el símbolo.

Con otras palabras, el símbolo se encuentra allende la separación entre sujeto y objeto, entre otras cosas porque lo que el símbolo simboliza no está

allende lo simbolizado ni aquende el simbolizante. El símbolo no es un signo que nos remite a otra cosa. El símbolo simboliza lo simbolizado en el mismo símbolo. Esta es la *diferencia simbólica.* El símbolo no es lo simbolizado, pero lo simbolizado no es separable del símbolo, no es la cosa en sí recóndita en la apariencia sino que es «lo» que aparece en la apariencia cuando la reconozco como tal. «Como tal» significa el reconocimiento en la apariencia de lo que la apariencia es: precisamente apariencia. El conocimiento de la apariencia simbólica —pues a ella nos referimos— es un conocimiento a-dualista. No se conoce la apariencia como si fuese un *noumenon*, como si la apariencia fuese «la cosa en sí». El símbolo no es la realidad (simbolizada en el símbolo). Esto sería un error. Pero tampoco se la conoce como *pura* apariencia, esto es, como simple velo que recubre otra cosa o como mero signo que apunta también a otra cosa. A la apariencia simbólica se la conoce como tal cuando se la conoce como encarnación de lo invisible, por así decir; como lo que nos es dado conocer de la cosa porque el conocimiento está cabalmente en nuestra relación con ella. La cosa es símbolo de ella misma cuando estamos coimplicados en ella. Yo puedo reconocer la concha brillante que yace en la tierra precisamente como apariencia de plata porque en cierta manera conozco ya la plata —para mencionar el clásico e inexacto ejemplo vedántico. Cuando un cierto vedanta nos dice que el mundo es *maya*, apariencia, no nos dice que el mundo sea mera ilusión (irreal). Nos dice que *avidya*, la ignorancia, entra cuando desaparece el conocimiento simbólico e ignoramos que la apariencia es solo apariencia. O sea, cuando no la conocemos como apariencia. No la hemos reconocido como tal y la hemos confundido con la realidad de la que es cabalmente apariencia. Pensábamos que la concha era plata.

Insistamos aún. Lo simbolizado es inseparable del símbolo no porque nuestra razón sea débil y, no pudiendo realizar la distinción, no puede ir «más allá» del símbolo. Nuestra razón puede muy bien abstraer y presentarnos la formalidad conceptual del símbolo. Pero lo que el símbolo significa, esto es, conceptualiza (el concepto de aquel símbolo) no puede confundirse con lo que el símbolo *es*. El símbolo es la misma encarnación

de lo simbolizado; el símbolo es en lo simbolizado —utilizando la metáfora espacial, por no tener otra—. Y no tenemos otra, precisamente por lo que venimos diciendo, a saber, que los tres conocimientos tampoco pueden separarse. El símbolo solo es símbolo cuando simboliza, y solo simboliza cuando lo hace para nosotros; cuando para nosotros es símbolo. Por eso nosotros (el sujeto) no podemos separarnos de él. A los credos cristianos se les llamaba «símbolos de la fe» porque sin fe no simbolizaban nada y se convertían en meras formulaciones más o menos objetivas. Pero la fe no es objetivable. Dejaría de ser salvífica. Sería idolatría. No hay «cosa» que salve.

De ahí también que, como quedó implícito en el párrafo anterior, lo simbolizado ni es, ni no-es el símbolo. Pero esto no es una afirmación irracional que lesione el principio de no contradicción. Sería contradictorio decir que *A* (el símbolo) es y no-es *A* (el símbolo) utilizando el verbo ser unívocamente. Decimos en cambio que el símbolo no es lo simbolizado, puesto que el símbolo es el símbolo (simbolizante) y lo simbolizado es lo simbolizado («aquello» que la operación simbólica simboliza). Pero añadimos que el símbolo (simbolizante) es lo simbolizado porque este es nos presenta precisamente lo que lo simbolizado *es*. He aquí la *diferencia simbólica*.

La percepción del símbolo exige la actividad de nuestros tres órganos de percepción. Y con lo dicho baste para nuestra cuestión.

SU RELACIÓN: BONDAD

Es igualmente significativo que el problema de la cópula, esto es, el de la relación, haya constituido el mayor quebradero de cabeza (y de corazón) en la historia de la humanidad, y no pienso solo en el *filioque* o en los problemas trinitarios y cristológicos. Pensamos igualmente en las acuciantes cuestiones mundo y Dios, bien y mal, masculino y femenino,

teoría y praxis, ser y seres, objetividad y subjetividad, tiempo y eternidad, alma y cuerpo, en nuestro caso, y más concretamente religión y cuerpo.

Para una buena parte de la reflexión tanto filosófica como teológica (pues no hay separación en la mayoría de las culturas), sea oriental, sea occidental, la relación del cuerpo humano con aquel otro aspecto de lo real que se abre a la razón y al intelecto ha sido siempre conflictiva por los motivos apuntados —que en el fondo se reducen al divorcio entre *aisthesis* y *noesis* (o sea a nuestro tema)—. El cuerpo en singularidad no cae bajo el «imperio» de la razón. Cuando el hombre piensa solo con su razón sobre su destino, el sentido del universo y de la vida, lo corporal no aparece más que como objeto del pensamiento, pero no como sujeto de él. El reino de las ideas irrumpe con toda su fuerza. Ellas aparecen a la mente como la verdadera realidad. El sujeto pensante se piensa que es el único sujeto. Basten Sankara y Plotino como nombres representativos, a los que con calificativos se podrían añadir los de Descartes y Hegel.

Pero la materia está ahí y no se deja fácilmente eliminar. Copérnico, Galileo y Kepler, para citar solo tres nombres, han dejado de interesarse por el sujeto pensante y se apasionan por el objeto que se presenta a sus observaciones: lo material (en movimiento). Descartes lo justificará: la *res extensa* está ahí como objeto y por tanto al servicio de la *res cogitans*. Para ello hay que conocer la materia a fondo; y desde entonces su conocimiento va a obsesionar el interés del mundo occidental, a pesar de una pequeña élite de «pensadores puros» que acapararán para sí el apelativo de filósofos y que ya no serán llamados científicos. La ciencia moderna será prevalentemente conocimiento de los cuerpos —aunque formados de electrones, dendritas, quanta, pulsiones y unidades de energía—. No hay que detectar solo ironía en estas palabras. La obsesión por la interioridad puede ser tan malsana como la excesiva preocupación por la exterioridad. Más aún, la historia de la ciencia moderna rezuma muy a menudo un aire sano de despreocupación por escudriñar los vericuetos del alma para consagrarse con olvido de uno mismo a investigar el mundo que tenemos delante, y sobre el que sentimos la responsabilidad de forjarlo para su propio y nuestro bien. De hecho, el científico se consagra al estudio de lo

que se ha llamado la naturaleza de las cosas sin curiosidades intimísticas sobre sí mismo. Al científico, para decirlo con un teologúmeno judeo-cristiano-islámico le basta con la primera mitad del segundo de los grandes mandamientos: «ama al prójimo». No le hace falta «amar a Dios» y no tiene tiempo ni interés para el «como a ti mismo». El prójimo es el mundo.

Pero para recuperar la armonía cosmoteándrica se han requerido siglos de atención racional y analítica. En el proceso que someramente describimos la división de campos se fue perfilando: la filosofía se dedicaría al pensamiento, la política a la acción, la ciencia a la materia y la religión al destino del alma (en el «más allá», por lo general). Pero el cuerpo humano se resiste, pues él se ve involucrado en todo ello.

Ciñéndonos a nuestro tema: el cuerpo humano se presenta como un problema a la religión y a menudo entra en conflicto con ella.

Las tres actitudes que mencionaremos se refieren predominantemente al cuerpo e indirectamente a la religión. Pero es evidente que si la tarea de la religión consiste en presentar un camino de salvación o liberación para el hombre, y este es más que alma y/o espíritu, el cuerpo pertenece directamente al proyecto religioso. De ahí que debamos tratar sobre las actitudes del hombre con respecto a su cuerpo.

Describiremos tres actitudes principales que corresponden a los apartados de esta tercera sección.

Truncada

Después de este rápido esbozo que, aunque con innumerables cautelas y aditamentos necesarios, pensamos que representa la dirección predominante de la cultura moderno-occidental que ha penetrado por todo el mundo, se comprenderá que el cuerpo humano haya sido poco menos que abandonado a la investigación científica y que la religión se haya parapetado en el cultivo de los valores llamados espirituales y atribuidos al alma. El posible conflicto se resolvió cortando por lo sano y con la renuncia de la religión a

ocuparse directamente del cuerpo. A pesar de las resistencias populares, la religión de los entendidos se refugia en los templos —con avanzadillas en las escuelas— y aun allí para «no meterse en política» deja de interesarse por lo corporal, a no ser para señalar sus peligros y desviaciones, centradas casi siempre en lo sexual. La religión se ocupará del alma «y el alma solo es de Dios», como nos dice el poeta. Pero los orígenes de esta actitud humana vienen ya de muy antiguo, como hemos mencionado repetidamente.

Dentro de lo que llamamos relación conflictiva o truncada podemos distinguir dos actitudes, que describimos muy esquemáticamente.

Desprecio. El cuerpo (*sōma*) es un obstáculo para la salvación del hombre, es una prisión, es sema en el doble sentido de signo y de tumba. Porfirio se avergüenza de tener cuerpo, «cuerpo de muerte» lo llama san Pablo. El cuerpo es la gran ocasión para la perdición del hombre, es su gran obstáculo. Hay que abandonarlo tarde o temprano. No debemos, pues, perder mucho tiempo en lo que se acaba ni prestar mucha atención a lo que perece. Hay que liberarse de su dominio sobre nosotros. La mortificación corporal es necesaria para la vida espiritual. Los ejemplos se encuentran en una gran parte de las tradiciones religiosas de la humanidad, sobre todo de las llamadas «grandes» religiones, precisamente porque estas han elaborado una estructura conceptual compleja en la que lo corporal es irrelevante. El «asceta» desprecia su cuerpo.

Abandono. Puesto que nuestra condición humana en esta tierra parece estar ligada a un cuerpo, y esta tierra es para nosotros pasajera, lo mejor que puede hacerse es ignorarlo, vivir como si no tuviéramos cuerpo. El caso del sexo es aleccionador. Como combatir el sexo puede ocasionar disturbios de todas clases, lo más prudente y sano es sencillamente ignorarlo, no darle importancia. Hay otras cosas mucho más importantes en este mundo. También aquí los ejemplos abundan. Una buena parte de la llamada formación espiritual sigue una antropología asexuada. Cuanto menos caso se le haga, mejor. Hay que prescindir del cuerpo en las grandes aventuras del espíritu. Los sentidos, cuando menos, nos distraen. Hay que concentrarse en lo espiritual.

En una palabra, no hay relación directa entre cuerpo y religión. Esta pertenece al alma, al espíritu, y su patria es el más allá. El «santo» prescinde de su cuerpo.

Instrumental

Pero el cuerpo sigue clamando por sus fueros y, por mucho que el hombre se empeñe en prescindir del cuerpo, este parece ser un compañero de viaje imprescindible. Lo mejor será, pues, utilizarlo como un instrumento para los grandes fines de la vida humana.

Esta instrumentalización puede ser positiva o negativa.

Negativa. Siendo el cuerpo la sede de nuestros instintos bajos hay que someterlo ascéticamente y tenerlo a raya. La mortificación del cuerpo y el control de los sentidos pertenece a una ascesis tradicional en todas las latitudes. El cuerpo nos puede servir, pero debe ser un servidor fiel, un esclavo dócil, puesto que el cuerpo no tiene sabiduría y es la razón la que debe dictar, dominar y utilizar el cuerpo.

Positiva. Una faceta de esta misma actitud acentuará que al cuerpo hay que tratarlo bien, como a los esclavos, para que nos sirva mejor. Al hermano cuerpo hay que darle lo suyo, pues de lo contrario se rebela y los efectos son contraproducentes. Incluso la naturaleza nos lo enseña. Hay doctrinas morales que dicen, por ejemplo, que Dios puso un cierto placer corporal en el acto sexual pues de lo contrario los hombres no tendrían prole. Hay un ascetismo atlético y un placer en la salud corporal. *Mens sana in corpore sano.*

No creemos que haga falta alargarse más para que se entienda lo que queremos decir. Todos son ejemplos del dualismo mencionado.

Hoy día el discurso de respeto al cuerpo y aun de amor al cuerpo es ya un discurso religioso. «Mis amigos, los sentidos» es el título de un libro reciente. El valor del cuerpo no se niega y su influencia sobre el alma es también poco menos que universalmente reconocida. Pero todo esto se

encuentra todavía bajo el signo de la instrumentalización. No por nada nuestra época es la época de los instrumentos.

El cuerpo es un instrumento imprescindible en esta tierra, y aun valioso, pues es con él e incluso a través de él como ganamos «el cielo», como conseguimos llegar a «la otra orilla». Pero es obvio que una vez llegados a la otra ribera, que una vez conseguido el fin, el cuerpo ya no nos sirve. Cuanto más se acerque el hombre a su fin, a su perfección, tanto más se liberará del peso de su cuerpo y podrá prescindir de él. Hay muchas tradiciones que nos dirán que en los estados místicos superiores el cuerpo ya no toma ni arte ni parte. La liberación se entiende frecuentemente también como liberación del cuerpo. La última realidad es incorporal. Dios es puro espíritu. Los cristianos corrientes se solían burlar del cielo musulmán porque en él se describen placeres de los sentidos. El «sabio» utiliza su cuerpo.

Constitutiva

Aquí es en donde el *novum* de lo que denomino «secularidad sagrada» se presenta como un desafío tanto a la tradición como a la época moderna, la primera defendiendo el dualismo de un espíritu dominando y controlando un cuerpo, y la segunda defendiendo otro dualismo en el que el cuerpo tiene la primacía sobre el espíritu.

Otra observación que se ha de tener en cuenta en este olvido del cuerpo en la religión la podríamos encontrar en el patriarcalismo dominante de las culturas desde hace acaso un par de milenios, aunque con importantes excepciones. Pero otro gallo nos cantaría si en lugar de filosofías y teologías eminentemente masculinas hubiéramos cultivado el elemento femenino con mayor ahínco. La mujer puede hacer abstracción de su cuerpo con mucha menor facilidad que el varón. La mujer tiene una relación con su corporeidad mucho más natural que la masculina.

Lo que proponemos aquí es presentar una experiencia a-dualista de la

relación alma-cuerpo (materia-espíritu) como base de la relación entre religión y corporeidad.

No es fácil en la cultura contemporánea conjugar armónicamente los valores del espíritu con los del cuerpo, sobre todo cuando ya se parte de premisas inadecuadas. La plenitud humana requiere una unidad que no es la suma de sendos grupos de valores, sino una armonía a-dualista de todo aquello que el hombre es. Pero *armonía*, en Occidente, no es palabra filosófica ni teológica, sino solo musical. Sin las nociones de *ho* (armonía), *chung* (equilibrio) y *li* (rito) se derrumbaría la cultura china. En cambio, la noción de armonía, a pesar de la intrigante cita pitagórica de Aristóteles (*Met* i, 5, 986a 2) no parece desempeñar un papel explícito en la filosofía occidental. Valga como botón de muestra el hecho que la mayoría de los tratados de teología y filosofía no consideran importante tratar la noción de armonía y de hecho la mayoría de los diccionarios que he consultado no contienen esta palabra excepto refiriéndose a la técnica musical.[6]

Pero debemos limitarnos a nuestro tema.

a) El hombre es corporal

Para introducir el tema lo más simplemente posible, percatémonos de que quien pregunta por lo que el hombre sea es ya previamente un cuerpo. La misma pregunta está radicada y fundamentada en un cuerpo que pregunta; un cuerpo vivo ciertamente, y un cuerpo inteligente por lo demás, una «inteligencia sentiente», diría Zubiri. Podemos hacer muchas y muy pertinentes distinciones con nuestro pensar, pero no podemos separarnos de nuestro cuerpo mientras pensamos, y el cuerpo es sujeto de nuestro saber tanto como lo puede ser el «alma». Con ello decimos ya que nos percatamos igualmente de que no somos solamente cuerpo, o mejor dicho nos damos cuenta de que lo que llamamos cuerpo es una abstracción de nuestro mismo pensar así como también lo es lo que se ha llamado alma. Podemos atribuir el conocer sensible al cuerpo y el inteligible al espíritu, pero esta misma afirmación se basa en el presupuesto gratuito de la tal

atribución. Lo único de que nos percatamos es de que nuestro cuerpo vivo siente y entiende. O, como hemos insinuado anteriormente, nos damos cuenta de que sentimos, de que entendemos lo que sentimos como perteneciente a un yo sentiente, y en tercer lugar, de que intuimos que este yo sentiente, amén de lo que en cada acto siente, no es totalmente aislado y autónomo sino que está constitutivamente interconectado con un todo al que podemos llamar realidad.

Más de una corriente filosófica acepta ya hoy día que el hombre no solo tiene un cuerpo sino que es un cuerpo. El cuerpo no es un accidente humano, decía ya la escolástica más rancia, es la misma sustancia de la forma humana.

Sin entretenernos ya más en ello, pasemos a ver lo que esto tiene que decirnos respecto a la religión.

Viene a decirnos que el camino religioso, esto es, que la senda por la que el hombre transita sobre la tierra para encontrar el sentido de su vida, no puede prescindir del cuerpo. Si somos cuerpo, el sentido de nuestra existencia debe integrar el cuerpo en nuestra vida.

Muchas doctrinas religiosas excesivamente «espiritualistas» nos objetarán que este cuerpo es pasajero y mortal y que no debemos entretenernos en tales distracciones de «aquella vida de arriba», que es la vida verdadera. Para ser consecuentes habría que aceptar la doctrina jaina según la cual, no siendo esta vida corporal y mortal la vida real, es una cobardía no dejarse morir. El «muero porque no muero» acaso no justifique el suicidio activo, pero invita fuertemente a no sufrir por más tiempo el tormento de esta vida. La *samlekhana* del héroe jaina, esto es, la extinción voluntaria del cuerpo, sería entonces el fin de la vida terrenal: prepararse a abandonar el cuerpo y abandonarlo cuando uno está ya suficientemente preparado para hacerlo. Mientras tanto uno tendrá que pasar a través de las reencarnaciones sucesivas hasta alcanzar el *nirvana final* —o por las pruebas y purificaciones necesarias hasta poder llegar al cielo—.

La concepción de la instrumentalidad del cuerpo representaría un cierto compromiso. Debemos cultivar el cuerpo con el fin de que nos sirva para

dar el salto mortal, pero solo en cuanto este sea servidor desinteresado, esclavo sumiso, y no en cuanto recabe derechos propios. El valor del cuerpo es exclusivamente funcional. Cualquier «gustillo» autónomo nos dará un complejo de culpa y de imperfección, que podremos aprovechar como fuente de humildad, nos dirá una cierta espiritualidad tanto cristiana como hindú, para solo citar dos ejemplos. No es de extrañar que estas religiosidades presenten una faz poco feliz y muchas veces tétrica. Se consuelan con una esperanza de futuro mientras arrastramos nuestros pies por «este valle de lágrimas». El cuerpo es una carga pesada que hay que sobrellevar con paciencia. La plenitud de la vida es la vida exclusivamente «espiritual». También aquí hay una coherencia en las doctrinas e incluso una verosimilitud en las experiencias dolorosas de la humanidad, aunque no está claro por qué los sufrimientos de la condición humana deban achacarse solo al cuerpo y no también al alma —para seguir con este lenguaje dualista —. Entiéndase bien, no pintamos la existencia humana de color de rosa ni negamos el dolor del mundo ni mucho menos descuidamos las injusticias y los sufrimientos de los hombres. Solo decimos que pertenecen al hombre y que no debemos achacarlo todo al cuerpo. El hambre, por ejemplo, es dolor humano y no solo una desnutrición fisiológica.

La visión dualista que defendemos no significa ni justifica el extremo opuesto de un libertinaje corporal, por así decir. Acaso la misma sabiduría de las palabras nos lo puede sugerir. Sabiduría significa saber saborear la Vida, pero solo se puede «disfrutar» de algo si se es «frugal»; la «fruición» requiere el «usufructo». La posesión del «fruto» no le permite «fructificar».

Repito. No se trata de darle al cuerpo lo que pide, pero tampoco de darle al alma lo que clama. ¿Quién se lo da? No se trata tampoco de que el cuerpo dirija los movimientos del alma (como puede hacer a veces el instinto sexual), pero tampoco es cuestión de que sea el alma quien dicte al cuerpo lo que debe hacer o sentir (como la sonrisa hipócrita). Se trata de la superación de la dicotomía y que sea el hombre entero quien no encuentre gusto en la orgía y quien se hastíe de una actividad meramente teorética. La madurez humana no consiste en dar bandazos de un extremo al otro. Alma y cuerpo no son dos partes del hombre, aunque una cierta cultura dualista

así nos lo haya presentado. La vida humana es una y no la suma de dos vidas, la material y la mental. Que la medicina sea meditación y moderación es de nuevo lo que nos dice la experiencia humana condensada en las mismas palabras (las tres provenientes de la misma raíz: *med*).

No se trata, pues, de salvar el cuerpo. Los lisiados pueden entrar en el reino de los cielos. Pero tampoco se trata de salvar el alma. Las prostitutas podrán preceder a los justos en el mismo reino. Se trata de «salvar» (para no enzarzarnos en palabras), se trata de que sea el hombre entero el que realice el fin de su vida, interprétese esto de las más variadas formas que luego podrán o aún deberán discutirse.

El camino para esta «vida plena» o buena, decían los griegos, de los que tomaron los escolásticos la *beatitudo* como fin del hombre; no consiste en el *terrena despicere et amare cœlestia* (desprecio de lo terrenal y amor a lo celestial) de la liturgia cristiana medieval, ni en la *nityanityavastuviveka,* discriminación entre lo «temporal y lo eterno» (con ecos en el jesuita Nuremberg) como si *brahman* fuese real y el mundo *(jagat)* ilusorio, de un cierto vedanta (*Vivekac damani*, 20 de Sankar), sino en la experiencia de la resurrección de la carne, *huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem* (en la resurrección de esta misma carne que ahora llevamos y no de otra), la de aquí y ahora, si hemos de hacer caso a los concilios —cf. Denz, 77, 325, 485, 540, 684, 797, 854, etcétera— o en la convicción de que no hay diferencia (posible) entre *samsara* y *nirvana* (*Madyamikakarika* XXV, 19 de Nagarjuna), en la experiencia del *jivanmukta,* etcétera.

Veámoslo positivamente citando fuentes de las mismas tradiciones que hemos aducido de forma negativa.

La *Vastusutra-upanisad* empieza llamando divino el conocimiento de las cosas *(vastospati)* y en su segundo sutra se refiere al R.g Veda VI, 47, 18: *rupam rupam pratirupo bhabhuva [...] pratirupam bhavatiiti visésa*, que la misma *upanisad* traduce y comenta:

> Toda forma es una imagen de la forma original, pues esta es la diferencia (entre ambas). Este conocimiento es conocimiento divino *(divyajñāna)*.

Para proseguir afirmando en el sutra 4:

> del conocimiento del arte surge (este) divino conocimiento que es el que nos lleva a la liberación *(moksa)* —que es verdaderamente la esencia del conocimiento artístico.

O de una manera más clara en el sutra 5:

> A partir de las imágenes surge la fe *(sraddhā)*, de la fe surge la devoción firme, y de esta se origina el conocimiento *(jñāna)* que desemboca en la liberación *(moksa)*.

Pues, como especificará el sutra 7:

> Cuando los actos religiosos se hacen sin imágenes corporales la mente se enturbia debido a imaginaciones indiscriminadas.

Es solo a partir de lo sensible y con lo sensible como el hombre realiza su liberación. Y esto sería lo mismo que diría la espiritualidad cristiana de los iconos.

Un texto de san Pablo interpretado y utilizado también por la tradición por otros motivos nos puede ilustrar.

> «Se ve claramente *(kathoratai)* que desde la creación del mundo las cosas invisibles *(ta aorata)* de él [Dios] se conocen por las cosas que han sido hechas... (Rom 1,20).

Es por la contemplación de la realidad del mundo como se conoce a su creador. Son las cosas sensibles las que nos revelan lo invisible. Sin lo sensible no habría conocimiento de lo que no cae bajo los sentidos. O, dicho con otras palabras, la belleza es el camino para descubrir lo que no se ve, porque la belleza es este ver lo invisible en las cosas hechas (ποίημα). A través de la forma se ve lo invisible. Las *aorata* (las cosas invisibles) son algo *kathoratai* (claramente visto). La contemplación ve lo invisible de tal manera que lo visible es visto como llegando a ser a partir de lo no visible (Heb 11,3). Los dos reinos son inseparables. Se puede ver lo invisible porque de él ha llegado a ser *(gegonenai)* lo visible. «Llegó a ser *(bhavati)*

de toda forma, la forma originaria» dice el citado R.g Veda. En el fondo todos los poetas nos hablan este mismo lenguaje: la forma es forma porque informa lo informado. Si no, no sería nada. Pero igualmente lo informado tampoco sería si no estuviese informando la forma (lo formado). No sin una intuición profunda *morphe* es forma y esencia, al igual que *rupa* es forma (figura) y al mismo tiempo *pratirupa*, forma originaria.

Esto nos introduce ya al punto siguiente.

b) El cuerpo es dimensión (y no parte) de la realidad

Como nos dicen los dos textos que acabamos de citar, todo es una forma de la divinidad, las apariencias son precisamente fenómenos de lo divino, revelan lo invisible. Lo no sensible se manifiesta en lo sensible. Podemos y debemos distinguir ambas fuentes de conocimiento, pero no las podemos separar. Podemos y debemos distinguir dimensiones o, si se prefiere, niveles de realidad, pero no los podemos separar totalmente.

Hemos dicho ya que tanto el concepto de cuerpo como el de alma son abstracciones. No se pueden abstraer el uno del otro, como no se puede abstraer Dios del mundo. Sin creador no habría creación y sin creación no habría creador, como han subrayado muchos místicos —aparte de la tautología que tal formulación representa—. Sin mundo no habría Dios. A la objeción de que, sin embargo, *pudiera* haber Dios sin mundo, debe responderse que esta posibilidad solo indica que el concepto de Dios no incluye el concepto de creador y que puede pensarse un Dios que no cree. Pero entonces puede igualmente pensarse un mundo que no sea creado. En ambos casos se absolutiza la razón humana sin soporte alguno fuera de ella misma. Se la hace árbitro supremo de la realidad. Se absolutiza la razón. Una bella formulación de Laín Entralgo dice:

> Para la mente humana, lo cierto será siempre penúltimo y lo último será siempre incierto.[7]

Queremos venir a parar a lo siguiente. La historia del pensamiento religioso de la humanidad nos muestra que muy a menudo la experiencia religiosa se considera no solo distinta sino superior a la experiencia estética porque la primera prescinde de la corporeidad y se eleva al rango de lo espiritual puro, donde lo corporal está desterrado. La experiencia suprema se piensa incorporal porque la realidad última se cree que lo es.

Hemos insinuado ya dos razones por las que esta doctrina ha tenido su éxito. Una primera, metafísica, y una segunda, moral.

La primera puede reducirse a la experiencia del cambio. Lo que cambia es inestable. Lo inestable no tiene permanencia. La permanencia es condición indispensable para el concepto, y el concepto es el instrumento máximo de la ciencia moderna para acercarse a la realidad. Y aquí los papeles se truecan. Depositamos más confianza en la razón que en los sentidos. La razón necesita estabilidad para conceptualizar; los sentidos no. Recordemos incidentalmente que este es el lugar de la gran revolución budista: el *anātmavāda*, la realidad es impermanente, no hay *atman*. Pero la cultura occidental prevalente desterró a Heráclito. ¿Puede pensarse el movimiento? Será la gran cuestión de Bergson.

Pero sigamos en nuestro análisis sumario. Los sentidos nos atestiguan que el mundo cambia. El concepto no puede habérselas con el cambio en cuanto tal. Es «razonable» que nos fiemos más de la razón que de los sentidos, tanto más cuanto que la misma razón descubre a menudo las falacias sensoriales (vemos el palo inclinado sumergido en agua como partido y sabemos que no lo está). Algunos llegarán a deducir que lo real es lo racional, pero casi todos, en esta cultura, estarán convencidos de que lo racional es por lo menos lo más perfecto —puesto que es permanente y supera el mordisco del tiempo y la limitación del espacio—. En todo tiempo y en todo lugar $2 + 2 = 4$ (prescindiendo ahora de nuestra crítica a los postulados lógicos). De ahí a la concepción de Dios como Ser perfecto, inmutable y espiritual no hay más que pocos pasos, cortos o largos, pero congruentes. Lo material es mudable. «Dios no se muda», decía santa Teresa. La religión nos quiere llevar a nuestro destino último, permanente, real.

Esta argumentación posee tres puntos débiles. El primero consiste en una concepción meramente espacial del cambio. Los cuerpos cambian, en efecto, de lugar. Pero puede haber un cambio no espacial, como lo reconocieron ya los antiguos, cuando hablaban, por ejemplo, del tránsito de potencia a acto, y acaso este cambio continuo sea signo de vida —y de la vida real—. La creación, según la escolástica, no es sin embargo ningún cambio.

El segundo punto débil consiste en una concepción estática de la realidad. La podríamos llamar la sustantivación del Ser —olvidando que ser, incluso gramaticalmente, es un verbo—. La realidad, en cuanto es, no puede llegar a ser (devenir), *debe* estar ya hecha. Por esto se asume que todo cambio supone imperfección. Lo perfecto, en efecto, es *per-factum (per-ficere*), está acabado, no le falta nada, no tiene necesidad de adquirir nada nuevo, pues de ser ello así significaría que aún le faltaba algo, que no lo tenía todo. Y el concepto de todo es aquel al que no le falta nada. Es la esfera parmenidiana. Todo está ya puesto (hecho: de la rica raíz *dhe*, poner, colocar). El Ser está ya hecho; por eso es y no simplemente «deviene», llega a ser *(serlo)*. La debilidad consiste en la aceptación acrítica del presupuesto parmenidiano que niega realidad a lo que no puede ser pensado —cayendo así en una tautología metafísica—.

El tercer punto débil consiste en la noción de tiempo como tiempo lineal y en su objetivación como el cauce por donde transitan los seres que aún no han llegado a ser lo que realmente deberían ser. El hombre tiene sed de eternidad, como atestiguan las Upanisad, Agustín y Spinoza, para poner tres ejemplos dispares. Pero a esta eternidad, irreductible ciertamente al tiempo, se la separa de la temporalidad. Solo Dios o lo Absoluto es eterno. Lo eterno es inmutable y a eso no llega la corporeidad caracterizada por espacio, movimiento y tiempo.

En una palabra, si el hombre ha de satisfacer su sed de infinito, si el hombre es más que un animal, es porque tiene o es espíritu y el espíritu no puede ser material. El ansia de absoluto, ínsita en el ser humano, no puede menos de aspirar a una existencia eterna, intemporal, espiritual, no material, y para ello debe abandonar su corporeidad. La muerte se presenta como el

problema más grave, pero la respuesta, ya desde antiguo, consiste en presentarnos la inmortalidad como la prueba mayor de la dignidad humana. Y como el cuerpo a todas luces no lo es, debemos congruentemente concluir que la que es inmortal es el alma.

Todo ello se sabe muy bien y es muy congruente. Son creencias que han perdurado milenios en la conciencia humana. Sería altanero e irresponsable afirmar sin más que todos estaban en el error.

Si nos permitimos discrepar, no es porque los tachemos de equivocados. Decimos, ante todo, que la hipótesis que presentamos no contradice palmariamente estas rancias y venerables creencias, sino que las reformula, las reinterpreta y muy posiblemente las transforma. ¿No podría ser la *metamorfosis* un carácter de la Vida? La intención profunda de la sabiduría antigua no era la de defender sus doctrinas, sino la de expresar, en el lenguaje de su tiempo, algo que no podían formular de otra manera. Así, por ejemplo, en manera alguna pretendemos socavar la dignidad humana, su sed de infinito y su deseo de divinización. Solo decimos que para todo ello el cuerpo no es un obstáculo.

La segunda razón ya mencionada por la que la espiritualidad pura separada de la corporeidad se ha considerado el terreno propio de la religión se basa en la experiencia humana de los abusos que el hombre ha cometido con su corporeidad. Torturas, violencias corporales, aberraciones o exageraciones de lujuria, gula, pereza, guerras y embotamientos del hombre en lo meramente material son razones más que suficientes para que los proyectos de salvación del hombre se muestren muy cautos y aun desconfíen de los fueros de la corporeidad humana, siendo así que la parte más noble del hombre, su mente, parece que pueda elevarse por encima de las limitaciones de la materia.

Sería irresponsable querer minimizar este aspecto de la vida humana y negar la inercia de la materia, para decirlo con una sola palabra. Pero debemos añadir, acto seguido, que no nos parece exacto negar la complicidad del alma y aun del espíritu (si se prefiere la división tripartita) en todo esto. La gula, para poner un ejemplo extremo, no es del estómago

sino del hombre entero. Y si hay una inercia de la materia, hay igualmente una inercia del espíritu.

Toca a nuestra época restablecer el equilibrio y la armonía entre los distintos «componentes» del hombre.

Pero esto solo puede ser durable si integramos nuestra visión antropológica en una cosmovisión más completa. Y esta es nuestra hipótesis: el *sæculum*, la secularidad, es una dimensión definitiva de la realidad. Es la secularidad sagrada a la que nos hemos referido.

Por esta rica palabra indoeuropea, de probable origen etrusco, entendemos que la tríada espacio/tiempo/materia forma un ingrediente constitutivo de la realidad. En congruencia con nuestra visión a-dualista, cuando decimos dimensión, ingrediente, elemento constitutivo de la realidad, y no afirmamos en manera alguna que la realidad pueda dividirse en tres partes de las cuales una sea lo material. Las partes de un todo pueden ser las divisiones que nuestra mente hace, pero ni el todo es la suma de sus partes ni las tales partes lo son como gajos de un conjunto. La interpenetración, la *perichoresis*, la interconexión, la relacionalidad es constitutiva. No hay una dimensión sin la otra. Es la experiencia cosmoteándrica de la realidad.

c) No hay religión sin corporeidad

Pongamos un solo ejemplo relacionado con nuestro tema: la intradependencia de los llamados trascendentales. Y al decir intradependencia queremos significar una dependencia intrínseca y constitutiva y no solo una interconexión más o menos fuerte. La religión, por lo menos idealmente, se ocuparía de la verdad, el arte, de la belleza, y la ética, del bien. O, dicho más filosófica y tradicionalmente, la verdad es lo que corresponde al intelecto, la belleza, al gusto artístico, y la bondad, a la voluntad. Pues bien, podríamos igualmente decir que la belleza es la verdad de lo corporal, así como la verdad es la belleza de lo espiritual, y que la

bondad es precisamente la síntesis entre ambas —cosa que parece tener un parentesco con la noción griega de la καλοκαγαθία—. La estética no sería entonces la «ciencia de lo bello» como si fuera el intelecto (la ciencia) quien fija los cánones de la belleza, sino que representaría la conciencia humana que se abre a la manifestación de lo bello visto con nuestra triple visión αἴσθησις y λόγος son inseparables.

Después de todo lo dicho se comprende que la frase de este apartado intenta decir algo más: nuestro cuerpo tiene también un papel que desempeñar en lo que se llama religión. Hemos mencionado ya que es la misma religión la que tiene un papel que realizar en la «salvación» de nuestro cuerpo[8]. Y lo tiene que decir en cuanto religión y no solamente en cuanto moral.

Para ser breves, limitémonos a un ejemplo. Muchas religiones nos dicen que el amor es lo más importante en el acto religioso, que el amor es la esencia de la religión. Pero parece que se refieren a un mero *amor Dei intellectualis* sin ser espinozistas. Se habla así mucho del amor, se hacen incluso distinciones lingüísticas entre *agape*, *eros* y *filia*, entre *prema*, *bhakti* y *kama*, etcétera, a pesar de que el sentido vital de las palabras no permite compartimentos estancos. Parece que la religión debería entonces tratar del amor en sus aspectos más sublimes: amor a Dios, a la Verdad, a la Justicia, y por ende al prójimo y en consecuencia también a nosotros mismos, etcétera. En cambio, parece como si el discurso religioso (que no sea moral) se debiera parar respetuosamente o acaso pudorosamente delante del fenómeno corporal y más universal del amor humano, dejando que a este lo trate la psicología u otras disciplinas.

Nos referimos, claro está, al enamoramiento. Este no es ni una mera atracción física ni una simple simpatía espiritual —utilizando siempre estos dos vocablos inadecuadamente—. Pero sin la conjunción de ambos no hay enamoramiento. Repetimos que muchas religiones apenas nos dicen nada sobre él, excepto acaso para subrayar sus peligros (que son evidentes si no se supera el dualismo). Pero no cabe duda de que el enamoramiento es un acto eminentemente religioso, puesto que nos libera del egoísmo, nos

acerca al otro, nos perfecciona, en términos teístas nos acerca a Dios, y en general nos abre a lo desconocido, al aspecto numinoso de la existencia, al valor único del ser amado, en una palabra, al misterio. Es el mismo enamoramiento que nos enseña cuán inestable es el equilibrio entre lo espiritual y lo físico, y cómo la armonía se alcanza no reprimiendo ninguno de sus dos dimensiones, pero tampoco encerrándolas en sí mismas y cayendo en lo que los escolásticos llamaban el *amor curvus*, más llanamente concupiscencia, o el angelismo, más llanamente orgullo espiritualista.

El enamoramiento nos revela que el otro no es un objeto sino un tú y que mi ego no es autosuficiente sino constitutivamente «religado» y además vulnerable. Ebner y Levinas serían aquí dos nombres simbólicos.

Ahora bien, la sublimación o la superación pueden igualmente cercenar el amor tanto cuanto la represión o la negación. Y aquí se descubre el carácter eminentemente religioso del amor cuando este alcanza la a-dualidad. Esta no puede alcanzarse por una simple unión física ni por un mero consenso anímico. La a-dualidad es trinitaria. El verdadero amor no puede ser idolátrico, ni en su aspecto físico ni en su aspecto espiritual. El amor no se dirige ni a uno mismo en degeneración narcisista, ni al otro en alienación masoquista. Y es precisamente la experiencia del amor la que nos abre a la experiencia de la a-dualidad. Lo divino está de por medio, diría el lenguaje teísta. Es el mismo enamoramiento el que nos lleva a relativizar tanto el cuerpo como el espíritu, es decir, a no absolutizarlos. Y la prueba la tenemos en que el mismo amor decae cuando se cae en uno de los dos extremos, idolatrando la criatura o abandonando la condición humana al catapultar el amor humano hacia un Dios exclusivamente trascendente y Otro.

Una educación religiosa en este sentido nos enseñaría el camino del amor que, profundizándose por una parte (en el ser amado concreto), se extiende por la otra (a toda la realidad). Esto exige una armonía en nuestro propio ser que «integre» cuerpo y alma, o mejor dicho, que nos redima tanto del dominio del cuerpo como del control del alma y nos lleve a la perfecta libertad, como dice la escritura cristiana (Sant 1,25). El «ama et quod vis

fac» de san Agustín no es ni libertinaje ni sumisión a una ley; es la experiencia del «amor meus, pondus meum», para seguir con el genio bereber.

Digámoslo de otra manera utilizando un lenguaje tradicional. Si el último fin del hombre es su perfección, su unión con Dios, su liberación, y si se trata del fin del hombre y no de otra cosa, debe ser el mismo hombre quien llegue a su fin —y no otro algo que ya no sea el mismo hombre—. Si el hombre no es cuerpo, cuanto antes se libere de él tanto más rápidamente alcanzará su fin. Si el hombre, por lo contrario, es cuerpo, su fin último no puede dejar el cuerpo atrás y tendrá que incorporarlo, de una forma u otra. La salvación no es enajenamiento. Es el hombre quien se salva y no un algo que ya no es humano.

Una de las intuiciones más cuidadas sobre este problema es el llamado *sarırasarıribhava* de Ramanuja, o sea, la concepción de la relación entre las almas y los cuerpos y entre el alma suprema y el mundo. Más exactamente: «El ser viviente *(jıvatma)* tiene *brahman* como a su *atman,* puesto que el ser viviente es el modo *(prakara)* de *brahman,* ya que el ser viviente es el cuerpo *(sarıra)* de brahman» (*Vedarthasamgraha*, 17). Esta doctrina es todo menos panteísmo, como a veces se ha malentendido. Todo el mundo es el cuerpo de Dios. La realidad entera es *paramatm, jıvatma* y *sarıra:* el Ser supremo, las almas (o seres vivientes) y el mundo (el cuerpo). La visión a-dualista de Rma nuja se trasluce más claramente cuando nos habla del mismo significado de las palabras. «Estas», nos dice, «ante todo significan los objetos que nombran en el discurso corriente, luego a través de estos objetos nombran a los *jivatma* que moran en ellos. Pero además las mismas palabras significan también y denotan al Ser supremo *paramatma* que es el guía interior (el controlador interior o la energía inmanente, el *antarymı*) de toda palabra (y cosa, por tanto)» (*ibid*., 18).

Dicho con otras palabras, hay una Vida suprema, una divinidad inmanente en todo ser, cuyas modalidades o maneras de manifestarse se expresan en todos los cuerpos cuyos soportes ontológicos son las almas de todas las cosas, puesto que lo meramente corporal es incapaz de existir sin su soporte anímico. La relación entre esta trinidad no es «democrática». La

tradición índica reconoce, con la *Gıta*, que «yo resido en los seres todos, pero soy independiente de todos estos seres».

Resumiendo: la experiencia religiosa es la experiencia de la realidad, pero esta realidad es a la vez corporal, anímica y divina. No debemos confundir las tres dimensiones, pero no podemos separarlas tampoco. Religión y cuerpo se pertenecen esencialmente.

APÉNDICE: EL CUERPO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Se me preguntó cómo las ideas expuestas son compatibles con la concepción cristiana del cuerpo, que parece que lo haya reducido, en el mejor de los casos, a un instrumento que se ha de utilizar para luego abandonarlo en las esferas superiores de la experiencia mística, y que no cesa de ponernos en guardia contra los peligros de la carne.

Podríamos aducir una multitud de textos de las escrituras cristianas que prueban exactamente lo contrario, pero nos limitaremos simplemente a recordar lo más fundamental de la tradición cristiana, sin exégesis alambicadas.

Prácticamente todos los dogmas cristianos fundamentales corroboran precisamente todo lo que acabamos de decir.

En primer lugar la *Trinidad.* Esta no es monoteísmo. Si lo fuera, la única interpretación congruente de la Trinidad hubiera sido el modalismo que afirma que las tres divinas personas son simplemente modos de la esencia divina, herejía que fue explícitamente refutada por la tradición.

Tampoco es triteísmo, como fue también temáticamente condenado, además de no tener ni sentido ni función dentro de la concepción teísta de la realidad donde hasta ahora se ha situado la tradición cristiana.

¿Qué sentido tiene entonces la Trinidad? Su sentido está íntimamente relacionado con el dogma central del cristianismo, tal como se ha entendido a sí mismo según la misma tradición. Y este es el dar cabida dentro del

teísmo a la *Encarnación* —que es el segundo dogma al que nos referíamos —.

En efecto, la figura del *avatara*, así como la del profeta, tienen plenamente sentido, como lo han visto el hinduismo y el islam respectivamente.

Dios puede descender para restaurar el *dharma*, como dice la *Gıta*, tantas veces como le parezca conveniente, y tomar la forma que quiera. Pero es solo una forma exterior y aparente. El *avatara* es Dios verdadero, y solo tiene apariencia de criatura. Desde el punto de vista cristiano es puro docetismo.

Dios puede inspirar y aun morar de una manera especial en un hombre y hacer de él un profeta o incluso el profeta. Pero este permanece un hombre, por repleto que esté de la divinidad. El profeta es hombre, y no Dios.

La figura de la Encarnación no es esto, ni la «descensión» de un Dios ni la «elevación» de un hombre. El Cristo cristiano es a la vez y totalmente hombre y Dios. Dentro de un monoteísmo tal afirmación carece de sentido. Dentro de un triteísmo o un politeísmo es inútil. Todo está relacionado. La Encarnación solo tiene sentido dentro de la concepción trinitaria de la divinidad.

Ahora bien, de ser ello cierto, una carne humana es divina, es Dios, forma parte y de manera constitutiva, y no por yuxtaposición, de la misma divinidad. En esta concepción no repugna ontológicamente que haya una realidad corporal que sea igualmente y plenamente divina. Por lo menos en un punto singular, la distancia entre lo divino y lo humano se ha anulado, por muchos distingos que la tradición ha debido hacer.

Hay, pues, una carne divina. La corporeidad no es contradictoria con la divinidad. Cristo no es una divinidad menor, aunque no podamos confundir las naturalezas, como nos dirán los concilios. Pero tampoco podemos separarlas. Es decir, nuestras distinciones son meramente mentales, por mucho *fundamentum in re* que puedan tener.

Y si la vocación del cristiano es la de asimilarse a Cristo, el cristiano debe divinizarse también como su modelo y cabeza, formando un solo

Cuerpo con él, como la misma Escritura afirma. La religión cristiana es la religión del cuerpo por antonomasia, podríamos decir.

Pero hay más, para que no haya lugar a dudas, Jesús fue un personaje histórico, pero que resucitó. El Jesús resucitado. que por ser el mismo Jesús es y continúa siendo un ser corporal, es el Cristo de los cristianos, Dios y hombre a la vez en quien el cristiano está llamado a «incorporarse». Esta *Resurrección* (nuestro tercer dogma) es carnal, física, corporal. Y es este Cristo, el de la Eucaristía y el del cielo, en definitiva, el real, sin pararnos ahora en interpretaciones o explicaciones. La Eucaristía (no la comunión, como documentos eclesiales especifican) es necesaria para la salvación, la que da la vida divina al hombre, como asevera la tradición.

Por si todo esto fuese poco, y como para redondear congruentemente la visión cristiana de la realidad, he aquí el cuarto dogma: la *Ascensión.* Este Cristo no solo permanece más o menos misteriosamente en la tierra y/o en la Eucaristía, sino que asciende a los cielos. Un cuerpo, que aunque se llame glorioso es cuerpo, y de esto se trata, asciende al seno de la divinidad y se sienta a su derecha con su corporeidad, por mucho que queramos edulcorar la metáfora. Aquí y ahora, y no solo en un allá y después, hay un cuerpo en el seno de la divinidad. La aventura de Jesús no fue un mero episodio temporal del pasado sino que es un acontecimiento tempiterno del presente. Y si nosotros hemos resucitado con él (συνηγεπθῆτε, *consurrexistis*, Col 3,1) nuestra resurrección es aquí y ahora, como puede vivirse cuando se tiene, debido a una experiencia no lineal del tiempo y tempiterna de la realidad. Entonces la visión cristiana no retrasa la Ascensión de Cristo hasta el fin de los tiempos.

Como colofón, y como para reforzar lo que estamos diciendo, el último dogma de la Iglesia declara que María fue «corpore et anima ad cælestem gloriam assumptam», es decir que no se trata solo de una posibilidad ontológica sino de una plausibilidad antropológica, puesto que, a diferencia de Jesús, María fue un ser humano como todos nosotros, por más privilegios que haya podido tener.

La historia cristiana es paradójica. Si, por un lado, el genio maniqueo de

Agustín contagió la Iglesia de escrúpulos corporales, por el otro esta misma Iglesia ha sido mucho más rigurosa en la condenación de las doctrinas excesivamente espiritualistas que haciendo lo propio con las actitudes más laxas y condescendientes con los fueros de la materia. Deberíamos aquí mencionar la antropología tripartita judeocristiana que nos hubiera permitido superar el dualismo platónico. Pero todo ello no es de nuestra incumbencia. Y nos basta con lo dicho.

IV

MEDICINA Y RELIGIÓN*

* Este artículo fue publicado originalmente en el vol. XXVII, n.º 4 de *Interculture* (n.º 125, otoño 1994), del Intercultural Institute of Montreal. El texto se desarrolló a partir de un discurso pronunciado por el autor ante los miembros de la Academia Real de Medicina y Cirugía de Asturias (España) en junio de 1985, el cual fue publicado en *Jano* n.º 737, 11-16 julio 1986, vol. XXXI, pp. 12-45. Traducción de Martín Molinero.

Introducción

Tras seis mil años de experiencia humana —a los que tomo aquí como parámetro, puesto que abarcan el período histórico de la conciencia humana—, ha llegado el momento de tener el coraje, así como la humildad, de preguntarnos por el sentido global de la aventura del hombre sobre la Tierra[1]. Hoy las alternativas son ineludibles: o bien la humanidad arriba a una nueva fase y la abraza, una fase a la que podríamos llamar post-histórica y que supone una mutación del ser humano mismo, o bien una minoría de la especie humana continuará destruyendo la Tierra, provocando finalmente un aborto cósmico que malogrará por completo cualquier posibilidad de que la vida prospere en este planeta.[2]

En otras palabras, si hemos de sobrevivir como habitantes de un planeta vivo, debemos poner fin a la era de la especialización, que tanto nos ha aportado en los últimos siglos (aunque con gran coste). La *especialización* podría ser definida como aquella actividad que aborda una parte de la realidad mediante un método tan «específico» que no puede aplicarse a nada más. Aun así, como el ser humano no puede renunciar a una visión de la totalidad, siempre se halla presente el peligro de la extrapolación. Siempre habrá quienes procurarán comprender la totalidad por medio de la extrapolación de un método particular más allá de sus límites «específicos». Y de este modo nacen no solo el cientificismo, el pragmatismo y el historicismo, sino también, igualmente, las visiones puramente objetivas o puramente subjetivas, así como todos los diversos compartimentos estancos: en pocas palabras, la fragmentación del conocimiento y de la actividad humana[3].

Esta tendencia se puede contraponer al método de la *concentración*, que no divide la totalidad en fragmentos sino que participa en ella y trata de descubrir puntos de conexión y conjunción entre diversas partes de la

realidad investigada. Es en este nivel de crítica radical donde hemos de posicionarnos. No hacerlo supondría ser cortos de miras.

Sin embargo, todos conocemos muy bien la «sensata» reacción de la mayoría: como al parecer no puede hacerse nada para remediar la situación del mundo, es preferible permanecer miopes antes que sucumbir a la desesperación o al cinismo. Del cinismo surge tanto el egoísmo como la indiferencia: «De todos modos, ¿a quién le importa?». El cinismo nos lleva a formar parte de cualquier cosa que prometa una salida. La desesperación conduce directamente a la violencia —física, moral o intelectual—.

Perdemos las esperanzas porque creemos hallarnos en un punto muerto. Y, de hecho, sin duda estamos en un callejón sin salida. Condicionados por el mito del progreso, seguimos transitando por ese camino (siempre más tecnología, más armamentos, más opciones, más conocimiento, más información, más descubrimientos, más partidos políticos…). Perdidos en el laberinto de la modernidad, como si de una interminable autopista hacia ninguna parte se tratara, para nosotros ya no es posible volver atrás. De manera que seguimos obstinadamente hacia delante, incapaces de ver que solo una radical transformación o metamorfosis *(metanoia)* puede salvarnos[4]. Es más, el hombre aún no se ha *arrepentido* de este proyecto histórico al que, cínicamente, calificamos de humano. Por eso el reino de Dios nunca llega, pues requiere arrepentimiento[5]. No queremos —o, de hecho, no podemos— reconocer nuestros errores, rectificar nuestra trayectoria, cambiar de rumbo. La Biblia dice que Dios se arrepintió de crear al hombre[6]. Noé logró que Él renunciara a su intención de destruirlo. Pero el hombre aún no ha imitado a Dios: todavía no se ha arrepentido de este proyecto histórico, del cual está tan orgulloso. El pecado original simplemente es esta conciencia histórica orientada de forma exclusiva hacia el futuro: nuestro primeros padres fueron víctimas de esta misma ilusión sobre el futuro («Seréis como Dios…»), que solo les prometía lo que ya eran[7]. De ahí el instinto asesino del hombre histórico. La afirmación de san Pablo adquiere aquí toda su fuerza: «La paga del pecado es muerte»[8], que hoy en día se traduciría por: la muerte proviene del proyecto

exclusivamente histórico del hombre, de su huida del presente (sin duda por estar avergonzado de sí mismo) hacia un futuro lineal que lo aliena aún más de su verdadera naturaleza. ¿Seremos capaces, después de todo lo dicho y lo hecho, de retroceder lo suficiente para saltar otra vez; para encontrar la fuente, el empuje creativo mediante el cual podamos brotar de nuevo en la vida misma del universo?

Todo esto sirve de introducción al tema que me ocupa, pues la muerte es un asunto crucial, tanto para la medicina como para la religión. Es el prólogo y el trasfondo, hoy más que nunca necesario, del tratamiento de un tema tan vasto y arduo como la medicina y la religión[9].

Colligite quæ superarunt fragmenta, «Recoged los pedazos que han sobrado», dice Jesús después de la comida de los panes y los peces[10]. Este mandato del Evangelio no solo significa que hemos de recoger los «bienes» materiales que han sobrado de la fiesta del «Primer Mundo», sino que además debemos hacer uso de la experiencia y el conocimiento adquiridos durante estos milenios a fin de dirigir no solamente el destino de la historia, sino también la aventura misma de la realidad. No necesito disculparme por elegir tales coordenadas. Para mí son las únicas que corresponden cabalmente al momento histórico presente.

El texto consta de tres partes. En la primera presentamos nuestra tesis; en la segunda apelamos a la autoridad de los más antiguos documentos de la humanidad; y, finalmente, en la tercera sacamos algunas consecuencias de las dos primeras.

¿MEDICINA Y/O RELIGIÓN? LA RELACIÓN

Tesis

Para mayor claridad, desarrollaremos nuestra tesis como si fuera un tríptico o, se podría decir, la presentaremos mediante tres comentarios, dos negativos y uno positivo, antes de llegar a una conclusión final.

El fracaso en la distinción entre medicina y religión paraliza la primera y distorsiona la segunda

Aunque ciertamente existe una relación íntima e inquebrantable entre la medicina y la religión, confundirlas no es bueno para ninguna de las dos.

Sin duda, la medicina se parece al aspecto práctico, correctivo e inmediato de la religión. Mientras que la religión tiene esencialmente por objeto el bienestar último del hombre, la medicina busca principalmente eliminar los obstáculos más inmediatos al bienestar humano. Debemos prestar atención a los problemas concretos para que no queden sin resolver. A fin de cuentas, el pecado original o los genes de mis padres podrán ser ciertamente la causa última de mi dolor de muelas, pero no por ello he de seguir una dieta pobre, descuidar mi higiene dental o no atender a cualesquiera otras causas inmediatas de mi dolencia. En otras palabras, la medicina sencillamente no puede desarrollarse a menos que *concentremos* nuestra atención en los síntomas inmediatos de la enfermedad. Me refiero a que hemos de concentrar la atención en el problema, no especializarnos en el área. Pero ahora no hablaremos de *verdad y método*[11]. Es obvio que sin esa atención concentrada la medicina apenas si hubiese podido desarrollarse como tal[12].

También debería ser evidente que cuando la religión interfiere indiscriminadamente en las causas segundas que impiden a los seres humanos alcanzar la plenitud de la vida, interrumpiendo la ontonomía de los medios, deviene en una especie de cura meramente técnica que olvida que la realización humana es multidimensional y compleja. Las posibilidades de salvación solo hasta cierto punto son conmensurables con las condiciones de la salud personal. Llevándolo al extremo: los seres humanos pueden alcanzar la plenitud de la vida (aunque no fácilmente) incluso en un hospital o en un campo de concentración. El destino final de la persona humana no está restringido a su estado de salud. Una persona

enferma puede, dentro de ciertos límites, obtener la salvación, incluso si se entiende como plenitud personal —que siempre es relativa—, aunque no pueda disfrutar del completo funcionamiento psicosomático de su organismo. La magia es la gran tentación de la religión y el abuso del poder, la gran trampa en la que ambas, la religión y la medicina por igual, pueden caer.

La separación entre medicina y religión ha sido degradante para la primera y alienante para la segunda

Al examinar la historia de la medicina y de la religión, cabe reconocer que su rumoreado divorcio se ha dado de manera tan lenta y gradual que aún está lejos de haber finalizado[13]. De las instituciones del antiguo Egipto a las consultas de los actuales psiquiatras, la profesión médica siempre ha conservado su aura[14]. Entre el chamán o médico-hechicero, el sacerdote-médico de la antigüedad y el moderno psicólogo o el doctor como director espiritual no hay solución de continuidad[15]. La organización eclesiástica de la medicina a lo largo de los siglos parece ser una constante humana[16].

Vayamos paso a paso:

a) La medicina sin la religión no sana: ya no es medicina

Aquí, como en todo ámbito, debemos ponernos de acuerdo en cuanto al significado de las palabras. Hemos de preguntarnos qué sería una medicina auténtica. Debemos decir que, lamentable, patéticamente, aquí nos referimos fundamentalmente a la medicina occidental, la cual, como todas las ciencias naturales, sigue incurriendo en el síndrome colonialista de considerarse culturalmente neutra y, en consecuencia, universal[17]. De hecho, ese síndrome se está apoderando del mundo[18]. Sin duda la medicina contemporánea, pese a sus efectos iatrogénicos nada desdeñables, efectivamente cura algunas dolencias[19]. Con menos frecuencia cura al

enfermo y casi nunca al ser humano —que es precisamente lo que dice hacer—. Nunca ha habido tantas personas enfermas como las hay actualmente. Y uno no puede alegar que ya las había en la antigüedad, pero que ignoraban que se encontraban enfermas hasta que se hallaban a las puertas de la muerte. Una persona enferma no es un mero objeto. Una persona enferma que no ha sido diagnosticada como tal no está enferma. Lo que hemos hecho en nuestros días —y, otra vez, muy relativamente, puesto que la vida humana no puede estimarse solo en años solares— ha sido aumentar la longevidad y reducir la mortalidad infantil, mayormente en virtud de la higiene.

Hoy en día, el modelo mecanicista de la medicina y del médico como mecánico de la máquina humana, responsable de mantenerla a punto y funcionando, ya no es, en teoría, generalmente aceptado, pero en la práctica, pese a todos los paliativos y precauciones, aún sigue siendo el modelo dominante[20]. Incluso admitiendo que la medicina moderna restablece la salud, el ser humano desea estar saludable para algo[21]. Si olvidamos ese «algo», la medicina pierde su objetivo e incluso su identidad[22]. La finalidad de la medicina es la curación del hombre. Pero ¿qué significa curación?

Un único ejemplo será suficiente para mostrarnos la degradación de una medicina que pretende ser autónoma, pero que de hecho se encuentra sometida a un sistema externo que la domina. Al buscar su autonomía, la medicina se ha vuelto heterónoma: su naturaleza y su función son impuestas desde fuera; de hecho, se la retribuye generosamente por ponerse al servicio de una determinada sociedad.

Para la gran mayoría de las instituciones médicas modernas, la salud consiste en mantener a la gente en condiciones de trabajar. Decir que alguien «ha vuelto al trabajo» equivale a considerarlo sano. Ser capaz de mantener un empleo es el distintivo de toda persona saludable, lo que, de hecho, implica que ser humano significa ser un empleado, un trabajador por cuenta ajena o asalariado, el esclavo económico de una empresa ajena a los ideales de las personas empleadas en ella. En nuestro mundo tecnológico, la

actividad humana creativa ha sido confundida con el trabajo remunerado y el empleo. Debemos distinguir cuidadosamente entre la actividad humana creativa (llevar a cabo una obra, *opus*) y el empleo (realizar una tarea, una labor). (En francés, entre *l'œuvre* y *le travail*.)[23] El hombre es un trabajador, un artista, un creador y un co-creador en todos los campos de la realidad, es un *Homo artifex*, pero no necesariamente un empleado o un asalariado. Un trabajo significa, literalmente, el «producto» o resultado de trabajar, algo que uno hace para otro a cambio de una paga; la palabra *travail* deriva directamente del término latino *tripalium*, un instrumento de tortura[24].

La degradación de la actividad humana, que ha pasado de ser creatividad, arte, estudio y ciencia a ser un mero esfuerzo físico y mental para el beneficio de otro, un mero medio indirecto de «ganarse la vida» (como si la vida tuviese que ganarse), es parte de la maldición asociada al pecado original: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan»[25], en vez de hacerlo con el gozo del banquete compartido. La actividad creativa es el destino y la vocación del hombre, no el «pleno empleo»[26]. La creatividad no es un pecado, tampoco es el fruto de lo pecaminoso, ni tiene por qué ser dolorosa. Resulta irónico notar que cuanto menos cristiano dice ser un Estado moderno, más parece creer en la maldición bíblica. «España es una República democrática de trabajadores de toda clase», dice el título preliminar de la Constitución de la República Española de 1931. En la urss, tener un empleo era considerado un deber, no solo un derecho. En ciertos países de Europa occidental, el desempleado no tiene siquiera el derecho de cultivar el jardín de un familiar.

El silogismo es simple. Si la actividad humana no consiste más que en tener un buen empleo, entonces el hombre no es más que un empleado. Para ser empleado se ha de estar sano; ergo, la salud consiste en ser susceptible de ser empleado. La medicina es la técnica que devuelve al Sistema seres humanos susceptibles de ser empleados, a los que se retendrá en el interminable trabajo de mantener el regular funcionamiento de su mecanismo. La medicina se ha convertido en el medio utilizado por la sociedad moderna para mantener alta la tasa de sus empleados.

No critico aquí la noción del hombre como *Homo faber*, aunque esta pueda no ser su definición más apropiada[27]. Mi crítica se dirige más bien a la confusión entre el trabajo o labor como actividad alienante, y la praxis, o *techne*, el arte como actividad constitutiva que surge de la propia naturaleza del hombre. La crítica se dirige al *Homo laborans*, no al *Homo faber*, y mucho menos al *Homo creans*.

Veamos ahora lo que las medicinas tradicionales han entendido por salud. Aquí, el criterio de salud no está dado por la capacidad de trabajar sino por la capacidad de disfrutar[28]. Cuando una persona se halla en un permanente estado de tristeza (que para la tradición cristiana es un pecado capital, la *acedia*) se considera que está enferma: ya no puede disfrutar de la vida; se encuentra abrumada por el hastío *(tædium vitæ)* o por la depresión, pandemia de la sociedad moderna; ha perdido el «gusto», por la comida o por la vida; ya no puede soportar el dolor porque ya no sabe cómo gozar de la vida[29]. Uno goza de la *beatitudo* (felicidad), que es el objetivo del hombre, aunque solo sea de un modo proléptico[30], no cuando está sano y el organismo funciona sin problemas, como una máquina perfectamente regulada, sino cuando uno se halla en armonía consigo mismo y con el universo. De hecho, una vez enfermo, el ser humano es incapaz de *delectatio*, *ananda* (felicidad suprema). Sin embargo, en ciertos ámbitos puritanos el goce frecuentemente ha sido considerado sospechoso, aunque ello vaya en contra de la tradición cristiana más auténtica.[31]

Una vez más: la medicina sin la religión pierde su *raison d'être*. ¿Para qué curar al hombre? ¿Para que vuelva a ser carne de cañón? No es una coincidencia que la medicina haya logrado la mayor parte de sus progresos en los campos de batalla[32].

Intelligenti pauca!

Pasemos ahora a la segunda parte.

b) La religión sin la medicina no salva: ya no es religión

Por su parte, desligada de la medicina, la religión deja de ser lo que toda religión siempre ha declarado ser: una fuente de júbilo. Así, debe posponer la alegría, verdadero objetivo del hombre, por un «más allá» desconectado del momento presente. Separada de la medicina, la religión se torna una fuerza alienante que, ciertamente, puede refugiarse en el «negocio» de salvar almas no encarnadas o en la espera de un cielo proyectado en un futuro lineal, pero que pierde su valor terrenal e incluso su *raison d'être*, puesto que ya no puede salvar al ser humano real de carne y hueso. La religión, en consecuencia, degenera en una serie de normas que el hombre debe seguir si no desea ser castigado o caer en un destino que ha de aceptar le guste o no, consolándose, tal vez, con la idea de un futuro mejor. Incluso en el mejor de los casos, la religión sería nada más que una especie de medicina para ese otro mundo, al precio de ignorar este de aquí.

Si ese otro mundo, separado de este, es todo lo que cuenta, entonces cuanto antes dejemos esta «mala posada», este «valle de lágrimas», tanto mejor. («Muero porque no muero.») La religión ya no reconoce, entonces, la verdadera función curativa de la medicina y la relega en términos prácticos exclusivamente a la tarea de aliviar el dolor —en la medida en que el dolor no sea considerado salvífico—. Admitamos que nos enfrentamos aquí a una cantidad de actitudes enfermizas precisamente a causa del divorcio entre la religión y la medicina[33].

No estoy intentando defender una concepción naturalista de la religión. El sacrificio es esencial para la religión: el cambio, el intercambio *(commercium)*, incluso la ruptura de niveles, la muerte y la resurrección, la inmolación a la contingencia o como elijamos llamarlo. La religión es precisamente una respuesta, una nueva vida, una transformación de las estructuras básicas, es decir, es cura y salud. Una salvación no saludable, una salvación que no es al mismo tiempo salud, no es salvación, incluso aunque aún tengamos que explicar en qué consiste la salud auténtica, que obviamente no puede limitarse a ser un buen funcionamiento psicológico.

Digámoslo una vez más, la religión sin medicina se deshumaniza, se

torna cruel y aliena a los seres humanos de su propia vida en esta tierra. La religión sin medicina se vuelve patológica.

Pasemos ahora al tercer aspecto, positivo, de esta tesis.

La relación entre la medicina y la religión es ontonómica

No tenemos la intención de subordinar la medicina a la religión ni la religión a la medicina. Su relación no es ni autonómica ni heteronómica. La religión y la medicina no son totalmente independientes entre sí, pero tampoco una depende de la otra. Como en el ámbito de la política o en el de la ciencia, tales perspectivas han probado repetidamente ser perjudiciales. Aquí la relación es ontonómica. La religión y la medicina no son ni dependientes ni independientes, sino intradependientes. Están interrelacionadas, interconectadas, son partes de un todo.[34]

Una relación ontonómica se refiere al *nomos* del *on*, es decir, a la regularidad interna de cualquier ser en su relación constitutiva con el todo del que es una parte. La medicina y la religión son, en consecuencia, dos aspectos de una misma realidad. La primera desarrolla el arte de alcanzar y mantener la salud (definida según diversas tradiciones); la segunda hace hincapié en el carácter último de este bienestar o realización humana, y en los medios que conducen a ello. En el nivel más profundo, la ontonomía es la estructura de la a-dualidad.

La siguiente referencia nos permitirá ser breves: es mejor entrar en el reino de los cielos mancos o ciegos que ser expulsados del reino de la vida con el cuerpo ileso[35]. Hay una jerarquía de valores, y ni los ojos ni las manos constituyen la esencia de la persona. Es preferible sufrir del estómago y amar a nuestro prójimo (consiguiendo así la vida eterna) que odiar a nuestro prójimo y disfrutar de una buena digestión (acompañada de buenas siestas). Pero quien realmente ama tiene mayores probabilidades de tener un estómago saludable que quien odia. Hay una relación tan directa (aunque no inmediata) entre el amor y la funcionamiento adecuado del

cuerpo como la hay entre el odio y los desarreglos funcionales. Estamos tocando aquí la cuestión de la santidad y la enfermedad y la psicología del misticismo. No es necesario que nos extendamos sobre el asunto, pero podemos decir que la salud física no siempre es sinónimo de salud psíquica, ni esta es sinónimo de salvación, aunque una vida religiosa requiere un equilibrio entre el alma y el cuerpo. ¿Qué valor hubiese tenido para el ciego del Evangelio haber recuperado la vista si ello no tuviese consecuencias para el reino de los cielos?[36]

Una vez que notamos que la relación es ontonómica, vemos que aquí no nos ocupamos ni de una medicina «religiosa», condicionada o dirigida por consideraciones religiosas, ni de una religión «médica», que meramente buscaría la curación del agregado o compuesto humano. O, mejor dicho, en estas dos expresiones el uso de los términos «religión» y «medicina» es, de hecho, impropio. Así como rechazamos la autonomía (dualismo), también repudiamos la heteronomía (monismo).

Para evitar entretenernos en largas disquisiciones mencionemos un ejemplo central: la muerte. No es convincente mantener que la muerte atañe a la religión y la vida a la medicina, concretamente, que la medicina nos ayuda a alcanzar una buena vida en esta tierra y la religión nos asiste para tener una buena muerte. La religión, por su propia naturaleza, debe participar en la vida, del mismo modo que la medicina, por su propia naturaleza, ha de ocuparse de la muerte. Cuando se enfrentan a la muerte, la religión y la medicina se encuentran la una a la otra; pero se hallan igualmente atónitas ante un misterio. Cada una es igualmente consciente de la importancia de haber vivido profundamente, y ambas son conscientes de la importancia de saber morir bien, es decir, sin caer en la banalidad de una mera extinción de las funciones psicológicas. Ambas se encuentran cara a cara con algo radicalmente incomprensible. Como fenómeno, la muerte elude la conciencia directa. Supone un umbral de discontinuidad inconmensurable con todo lo que la precede y todo lo que podría seguirla. No hay ni experiencia ni ciencia de la muerte, solo la creencia y la esperanza en su significado. La muerte es una debilidad de la conciencia: no es posible ser consciente de la muerte, puesto que la muerte es en sí misma

la pérdida de la *con*-ciencia (los muertos ya no están con nosotros), aunque puede ser un despertar a un conocimiento *(scientia)* superior.

Y sin embargo, ni la medicina ni la religión pueden evitar el encuentro con la muerte, ya sea para posponerla, eliminarla o transformarla. Nos enfrentamos aquí al misterio del tiempo y de la tempiternidad, la clave oculta de la existencia humana[37]. Pero por el momento dejemos este misterio y pasemos a una formulación concreta y definitiva de la tesis.

COROLARIO: LAS PROFUNDAS RELACIONES ENTRE LA MEDICINA Y LA RELIGIÓN MUESTRAN QUE ES NECESARIO SUPERAR EL DISTANCIAMIENTO ENTRE SUS RESPECTIVOS CONCEPTOS RECTORES

La situación es semejante a la de las famosas disputas entre la razón y la fe, la naturaleza y la gracia, la teoría de las ondas y la de las partículas, el huevo y la gallina. Suponen, de hecho, problemas planteados de manera equivocada, para cuya resolución es necesario retroceder un paso. Una vez más, debemos rechazar la exaltación del progreso. A menudo nos falta la visión del artista o la reflexión del filósofo, dar un paso atrás para hallar una nueva perspectiva. En última instancia, esto requiere que no estemos atados al pasado, a lo ya hecho, a la inercia de ser. Hay un vínculo entre la libertad taoísta, el desapego hindú, la indiferencia budista (por citar solo tres casos) y la actitud fundamental que estoy procurando describir. Está escrito que el espíritu todo lo hace nuevo[38]. Esto supone un desapego respecto a todo lo caduco y la aceptación del proceso de muerte y resurrección. Lo nuevo no es lo cronológicamente posterior, como el verano que sigue al invierno, ni lo distante en el espacio, como ciertos productos exóticos del mercado. Lo nuevo tampoco es el «último modelo», ni la variación de un viejo tema. Lo nuevo simboliza la creatividad del Ser, la vitalidad misma de la realidad. Es la aparición de lo impensado, pues se suponía que era impensable. Lo

nuevo es la liberación del Ser respecto del pensar, de lo que es respecto de lo que se piensa que es[39]. Tal es la naturaleza misma de la libertad[40].

El hecho de que carezcamos de palabras para describir lo que queremos es, por un lado, incómodo; por otro lado, confirma la novedad de lo que intentamos expresar. No será ni una síntesis ni una reconciliación entre la medicina y la religión. Tampoco este es el caso para los ejemplos mencionados más arriba. No podemos deshacernos de los últimos milenios. No se trata de un regreso al pasado, ni siquiera a lo mejor de las religiosidades tradicionales, aunque tales cosas no deben ser abandonadas o subestimadas. Se trata de una fecundación entre lo nuevo y lo viejo (como dice el Evangelio)[41], entre las nociones tradicionales de medicina y religión, así como entre ellas y nuestra visión contemporánea.

Dos palabras exógenas pueden ayudar a explicitar esta actitud humana fundamental. Si me limitara a defender una «religiosidad para nuestro tiempo» o una «espiritualidad contemporánea», como hacen muchos otros, seguiríamos ligados a viejos esquemas y haríamos poca justicia a la situación actual. No olvidemos que, superada la visión del hombre prehistórico, ahora nos despedimos de la existencia histórica y vislumbramos los albores de una nueva mutación cósmica.

Las dos palabras que nos ayudarán a describir esta actitud son la griega *eudokia* y la sánscrita *dharma*. Podemos comprender sin dificultad por qué prescindimos de la palabra «religión», como hace el Nuevo Testamento[42], no solo a causa de sus muchos lazos con el pasado, sino también porque la cuestión que aquí se trata es precisamente cómo ir más allá del supuesto dualismo, la ruptura entre medicina y religión, sin suprimir en el proceso la ontonomía existente entre ambas. No pretendo dar un sentido religioso a la medicina (tal sería meramente una defensa conservadora de la religión), ni descubrir un sentido higiénico o médico-científico de la religión (tal sería meramente una defensa conservadora de la medicina). Las dos palabras que propongo simbolizarían el fruto de su encuentro. Debería ser obvio que utilizo esas palabras sencillamente para señalar una actitud fundamental.

Permítaseme una observación sociológica. Muy a menudo encontramos

gente decepcionada con la medicina, tan a menudo como encontramos sectores enteros de la sociedad desilusionados con la religión. Prescribirles una nueva medicina o predicarles una nueva religión es un recurso manido y poco convincente. Las nuevas medicinas no son muy efectivas y las nuevas religiones no resultan ser más que sectas de poco valor. Lo que necesitamos es una nueva actitud ante la vida, la instauración de una nueva forma de vivir. Las simples reformas no hacen más que prolongar la agonía de una civilización enferma. De ahí la necesidad de recurrir a nuevas palabras para expresar la novedad de una nueva experiencia.

Por otro lado, hacer «borrón y cuenta nueva» resulta cándido, si no imposible; no es posible ignorar la historia o simplemente regresar al pasado. Se debe conectar con la tradición. Por eso utilizo palabras que ya existen en distintas tradiciones, confiando en la fuerza de esa fecundación mutua que he mencionado.

Nuestros contemporáneos, sedientos tanto de salud como de salvación, no se contentan con una respuesta limitada a simples críticas iconoclastas del *statu quo*. Debemos buscar puntos en común. En nuestras latitudes, el desencanto del ciudadano de a pie es algo palpable. Las restauraciones ya no son convincentes. Las innovaciones no consiguen implantarse. De ahí mi idea de fecundación, de fertilización cruzada, y de ahí también la justificación de las dos palabras que ahora introduzco, que son viejas y nuevas al mismo tiempo.

Eudokia: casar buena voluntad con bienestar (contento)

Εὐδοκία, con todas sus connotaciones y derivaciones, podría servir para expresar esta actitud fundamental.

El prefijo εὐ indica positividad, bienestar, gozo, nobleza. Y la palabra δοκέω no solo significa aparecer sino también juzgar, esperar, creer, así como ser bueno, sobrepasar, tener dignidad. El profundo significado de εὐδοκία combina armoniosamente el aspecto individual del placer, la

alegría y la satisfacción con el aspecto social de la concordia, el consenso, el reconocimiento, la aceptación y, en consecuencia, también la justicia, con una tercera dimensión dinámica de pretender, desear, elegir, optar, decidir[43].

Todos conocemos la frase de los Evangelios: paz para los ἀνθρώποις εὐδοκίας, generalmente traducida por «hombres de buena voluntad» o, más exactamente, gente en la que reside el favor, en este caso el favor divino[44].

Sin entrar en detalles lingüísticos, podemos decir que el campo vital de esta palabra connota lo siguiente: esa actitud fundamental de buena voluntad, decisión y aspiración que responde de manera positiva a aquello que viene de fuera (trascendencia) y que, al aceptarlo, lo asimila, descubriendo la plenitud y la felicidad personal. En cierto modo, εὐδοκία une armoniosamente la libertad y la felicidad. Representa el fruto de una armonía entre lo que hemos sido (naturaleza) y los efluvios que nos llegan: al aceptarlos, los transformamos a fin de llegar a ser (aquello que *somos* realmente, aquello que somos llamados a ser…). La palabra «dignidad» *(dignus)*, que tiene la misma raíz, podría perfectamente sintetizar esa actitud, sin olvidar que además significa elegancia e incluso belleza *(decus)*. *Vere dignum et justum est, æquum et salutare:* es verdaderamente digno y justo, equitativo y saludable, proclama el introito del rito cristiano latino, sirviéndose de los cuatro adjetivos relacionados con esta misma noción de εὐδοκία[45]. Supone la armoniosa unión de la inmanencia y la trascendencia. Es en esto en lo que reside nuestra dignidad.

Cuando la medicina y la religión se fecundan mutuamente, dan lugar a la εὐδοκία como aquella actitud humana fundamental que no ignora, sino que supera las dicotomías entre el individuo y la sociedad, entre este mundo y el mundo por venir, entre lo interno y lo externo, entre conocimiento y voluntad[46].

Dharma: La unión del todo con lo sagrado

Dharma es una palabra clave para toda la concepción índica y

probablemente también para la asiática. Está relacionada con la noción védica de *rta* y con la noción latina de *ordo*, así como también con el concepto griego de universo como κόσμος[47]. Su etimología nos da la raíz *dhri*, que significa tomar, conservar, mantener en cohesión[48]. El *dharma* es aquello que mantiene a la gente unida en armonía, dice el *Mahabharata*[49].

La idea supone un orden social ligado a los cuatro estadios de la vida, *asrama-dharma*, y un orden cósmico al que el individuo debe ceñirse más allá de cualquier conflicto moral, tal y como enseña brillantemente el *Bhagavad Gıta*[50]. Quienquiera que perturbe este orden se daña a sí mismo. El *dharma* es la textura misma del universo. Es la red cuyos nudos son las personas mismas[51].

En la India contemporánea, en las lenguas derivadas del sánscrito, la palabra «religión» —habitualmente traducida por *dharma*— también significa deber, derecho, costumbre, ley, justicia, moralidad, norma, virtud, mérito, conducta, carácter, doctrina, armonía. *Dharma* también es el grado de realidad que tiene cada cosa, y así sucesivamente[52]. Los seres humanos *son* en la medida en que reconocen su *svadharma*, el cual resulta de la específica apropiación personal del *dharma* universal. El *dharma* es aquello que mantiene a cada ser en su lugar dentro del universo.

Introduzco estas dos palabras para sugerir un triple movimiento más allá de la modernidad: primero, un movimiento allende el *individualismo* (la medicina y la religión limitadas al individuo), luego, más allá del *antropocentrismo* (la medicina y la religión limitadas al hombre), y, finalmente, un movimiento más allá del *dualismo* (la medicina para la salud en este mundo, la religión para la salvación en el siguiente, etcétera). Además, *eudokia* y *dharma* expresan una relación directa con toda la humanidad, por un lado, y con todo el universo, por el otro. La armonía universal propia de los chinos y de los griegos, el cuerpo místico de Cristo, propio de los cristianos, la espiritualidad antropocósmica africana, todos se hallan muy cercanos a esta actitud que estoy intentando describir aquí y que en otro lado he llamado intuición cosmoteándrica[53].

Quizás el *Homo religiosus* ha sido siempre *eudótico* y *dhármico*, como

también quiso serlo el chamán o médico-hechicero. En cualquier caso, hemos de superar los reduccionismos que limitan todo al individuo o incluso al hombre.

En el mejor de los casos, la medicina y la religión serían solo remedios parciales, cada una en su propio ámbito. Necesitamos una hermenéutica creativa que nos permita sobrepasar las barreras, sin perdernos ciegamente por rumbos en los que ya no sea posible orientarnos.

Las palabras «medicina» y «religión» han sufrido tal erosión que ya no sirven ni para expresar su sentido originario ni para comunicar una visión del mundo que integre tanto las contribuciones de otras culturas como el impacto de la modernidad. Actualmente, la palabra «religión» en principio sugiere la idea de una institución, en vez de aludir a la más profunda dimensión humana. La palabra «medicina» sugiere tecnología e institucionalización, lo que dista mucho del arte de obtener y mantener la plenitud humana a la que los seres humanos no podemos sino aspirar durante toda esta vida[54].

La segunda parte nos ayudará a ver estas cosas más claramente.

«La verdad de la cosa»

De acuerdo con los parámetros y las perspectivas adoptados más arriba, ahora debemos recurrir a los documentos más fidedignos de todos: las palabras mismas. Apelaremos a la «ciencia de la verdad», a saber, la etimología[55]. Pues es en las palabras donde están cristalizadas las más profundas y antiguas experiencias de la humanidad. Cada palabra es un mundo, y cada raíz lingüística es la semilla de un universo entero de discurso. Comprenderemos esto al analizar las tres nociones siguientes.

Aún no hemos dicho qué es la medicina, aunque hemos criticado implícitamente una cierta noción de ella. *Medicina* se refiere a «medicar», y es a través de esta puerta por donde entraremos para consultar la sabiduría de las palabras mismas. En inglés, *healing* y *health* provienen de la raíz

hælan (haal), de donde también derivan las palabras inglesas *whole*, *hale*, *wholesome* y, de hecho, *holy*. En español, *medicina* se refiere a *salud* (en francés: *santé*), que remite directamente a *salvación* (en francés: *salut*, en inglés: *salvation*), que parecería ser la tarea específica de la *religión*. De ahí nuestro análisis, aunque muy sucinto, de estos tres grupos de palabras[56].

Medicación, meditación, medida

¿Qué tiene la palabra *medicina* para decir de sí misma? *Medicina*, *medicación* (en francés: *médecin*) y todos los demás derivados provienen directamente del latín *medereris (mederi)*, que significa tratar, curar, medicar. Recordemos que si en castellano la medicina es la ciencia o el arte que se propone curar *enfermedades*, esto es, dolencias, falta de vigor o de fuerza, debilidades (cf. el griego ἀσθενής, ἀσθένεια), en la mayoría de las lenguas romances la «medicina» busca curar *les maladies* (francés), *malalties* (catalán), *malattie* (italiano) —aunque también existe la palabra *infirmo*—, etcétera, esto es, «los malos hábitos» *(male se habens)*, sin olvidar la sarcástica ironía del catalán, que llama al veneno *metzina* y al que envenena, *enmetzinador*, esto es, la medicación transformada en su contrario[57]. Esto ya esboza el campo en el que la medicina y la religión tienen que vérselas la una con la otra en su lucha contra el mal[58]. Pero se trata de una lucha inteligente.

En sánscrito, al médico se lo llama *vaidya*, el que sabe, el que ve. La raíz *vid* significa saber y está relacionada con el latín *videre* y con el francés *voir*. Hoy en día, el *doctor* por antonomasia, es decir, el erudito, el que sabe y, aún más, el que enseña *(docet)* es el médico (no el filósofo, ni el teólogo). Otro caso semejante es el del término alemán *Arzt*, que proviene del latín tardío *archiater*, y este del griego ἀρχιατρός, jefe médico (médico de la corte)[59].

Otra palabra sánscrita es *cikitsaka*, de *cikitsa*, curar, desiderativo de *cit*, percibir, ser consciente, saber. El doctor es aquel que cura —y que hace eso

porque sabe—, el que tiene el conocimiento, el sabio[60]. Uno cura, por lo tanto, por medio del conocimiento, no por medio de la intervención (como un experimento)[61].

Pero hay más. El iterativo de *medeor (mederi)*, que hemos visto más arriba, es *meditor*, de donde *meditar*, *meditación*. La medicina es, por tanto, una meditación. Y si Platón define la filosofía como una *meditatio mortis*, la medicina ayurvédica se define a sí misma, etimológicamente, como una *meditatio vitæ*, una ciencia de la vida: *ayur-veda*[62]. La auténtica meditación es la gran medicina. No olvidemos que en este momento estamos realizando nuestra «meditación» sobre «la medicina y la religión».

La esencia de la medicina no es el conocimiento objetivo, en el sentido moderno de la palabra, sino, precisamente, *medicatio* y *meditatio*, esto es, la participación existencial en la sístole y la diástole de la realidad, que es la auténtica meditación: preocuparse por la realidad misma por medio de la participación en ella, en virtud de ese conocimiento participativo o de esa participación cognitiva que es el amor. Podemos ver que, a medida que nos acercamos a la auténtica religiosidad, nos distanciamos de toda religión oficial; ¡y cuanto más cerca estamos de la medicina, más lejos nos encontramos del hospital!

Pero ¿qué constituye esta medicina que es meditación y, por ende, conocimiento amoroso? Si seguimos el hilo conductor de la raíz indoeuropea, notamos que, además de tratar, curar y meditar, *med* también significa medir, tal como lo señala el término castellano. La medicina es, pues, también una medida (reflexiva y muy pensada) que juzga. El latín *judex*, juzgar, se convierte en el osco latinizado *meddix* (originalmente *meddiss*), de esa misma raíz *med*.

En el persa y en el Avesta, al médico se lo llama *vimad*. Aquí vuelven a encontrarse la raíz *med* y el prefijo *vi*, que sugiere distanciamiento y, probablemente, autoridad. El «doctor», por lo tanto, también juzga: es *judex*. Pero, por otra parte, el auténtico juez es también un doctor. Y ambos meditan. En irlandés, *midiur* (del latín *medeor*) significa «yo juzgo»[63].

Aquí estamos tocando un punto crucial para toda la cultura indoeuropea

de los últimos tres milenios o más. Hay dos maneras de ejercer esta actividad humana intelectual que denominamos pensamiento: una consiste en medir y se expresa a través de la raíz *men (man)* y sus derivados *mantra*, *manana*, *manu*, *manyate*, *manas*, *mimamsa*, etcétera; en griego, μέμονα, μιμνήσκω, etcétera; en latín, *memento, memini, moneo,* etcétera. La raíz *me* (*met*) significa, de hecho, pensar, en el sentido de medir. Es de ahí de donde provienen la palabra sánscrita *manas*, la inglesa *mind* y la latina *mens/mensis,* el mes. Y, por consiguiente, la palabra inglesa *moon*, porque es un medio para medir el tiempo. *Moon* en alemán se dice *Mond*. *Meto* significa el año: medida. *Meti* significa prudencia o, como seguimos diciendo hoy en día, moderación. Cf. asimismo el indoeuropeo *menot* (genitivo *meneses*). El latín es *metior* y el griego μέτρον. Platón llama a la medida justa μέτριον.

La otra es nuestra raíz *med*, que también significa pensar y medir, pero de otra forma[64]. Mientras que la primera forma establecía límites e hitos con el fin de medir cuantitativamente (Pokorny), de medir a través de sistemas de medición, la segunda mide a través de la moderación (Benveniste), es decir, siendo *modestus*, aquel que está lleno de moderación (Benveniste), *massvoll, bescheiden* (Pokorny). Esta medida es la del juez; se adapta a sí misma a un orden determinado porque cree que, como dice la Biblia, «omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti»[65].

La Septuaginta traduce μέτρον, ἀριθμον σταθμός, pero, evidentemente, no se trata aquí de un metro cuantitativo, ni de un número matemático, ni del peso gravitacional. Es una cuestión de reconocimiento del orden cósmico, *rta*, que hace del mundo un κόσμος y no un κάος. «La medida humana, que era la del ángel», dice el Apocalipsis[66]. Por ende, la raíz misma *med* significa también gobernar e incluye el sentido legal ya indicado. *Modo* significa «la probada medida que restablece el orden en una situación conflictiva»[67].

Una cura no es el resultado de un experimento cuantitativo, sino el restablecimiento de un orden que ha sido perturbado.

Tal como señalo, la tensión representada por estas dos raíces ha

determinado el destino de Occidente. Pues el hombre es un ser pensante, incluso un «junco pensante», por citar a Pascal, o una «res cogitans», según Descartes, pero pensar puede significar muchas cosas[68]. Puede significar medir, esto es, llevar a cabo experimentos con la realidad por medio del conocimiento de sus aspectos cuantitativos; o puede significar moderar, esto es, entrar en la experiencia de lo que es, juzgándola de acuerdo con un paradigma superior. Pensar, en resumen, puede significar *men*, medir, calcular, o *med*, meditar, reflexionar. El primer caso se basa en experimentos; el segundo, en experiencias. Aquel da a luz a las ciencias naturales; este, a las humanidades[69].

El Occidente moderno, siguiendo, entre otros, a Galileo y a Descartes, ha optado por la medida cuantitativa, por el cálculo. De modo que una persona que calcula es considerada prudente. La prudencia, σωφροσύνη, esto es, «el estado saludable de la mente y del cuerpo» (Bailly), ha degenerado en el cálculo, más que en la moderación[70]. Pensar es calcular. La ciencia es cálculo. Uno debe exponer el aspecto cuantitativo de todo. Así, la medicina consiste en análisis clínicos. Todo lo demás no es científico. Los ordenadores gobiernan las finanzas —lo que anacrónicamente se llama economía— y, con estas, la política. La contemplación es un lujo; el arte, un pasatiempo. Poco importa en qué manos caen los medios de producción, si en las del Estado o en las de los más inteligentes. Se trata siempre de los medios de producción[71].

Antes de que sus ritmos se vieran alterados por la aceleración, la cultura indoeuropea —limitándonos a ella— conocía otra forma de pensamiento: μορφή, la forma propia de la vida humana. Se trata de una forma soberana de pensamiento que no mide, sino que modera; es un conocimiento que no interviene, sino que espera y que, entre tanto, observa y ama. Lo cuantitativo puede numerarse (¡computarse!); lo cualitativo ha de saborearse: se necesita alguien que aprecie, no alguien que calcule.

No es cuestión de optar por la matemática, olvidando que, para Pitágoras, los números eran las ἀρχάι de las cosas[72]. Ni de, simplemente, abandonarse a la técnica pura, olvidando que, para Platón, τεχνή era, ante todo, el arte de

vivir[73]. No tenemos que elegir entre *men* o *med* de una forma exclusiva. Nuestra tarea consiste en dar lugar a una simbiosis positiva y fructífera en la cual βίος va más allá de la teoría y de la praxis y descubre a ζωή, esa otra Vida que perdura a lo largo de los tiempos[74].

Esto es, pues, la medicina, según el significado mismo de la palabra: *medicación*, *meditación*, *medida*. En otros términos, la medicina es *medicación* cuando opera a través de una influencia externa, ya sea la trascendencia o una mano más habilidosa; es *meditación* cuando opera a través del crecimiento interno y el conocimiento interior de una situación personal; es *medida* cuando opera a través del respeto por el modesto («que se mantiene en la mesura») orden de las cosas y de la conservación y recuperación de esta armonía que, al fin y al cabo, constituye la realidad. Veamos ahora cuán cerca o cuán lejos estamos de la religión.

Salvación, salud, confianza

Si la medicina incluye los tres componentes que acabamos de describir, también la religión manifiesta estos tres atributos. Como anteriormente, nos dejaremos guiar por la sabiduría de las palabras. Pero, tras las reflexiones anteriores, ahora podremos ser un poco más breves.

El latín *salus*, el estado de quien está *salvus*, se dice en griego σωτηρία. Esta palabra significa salvación, salud, saludar y, consecuentemente, seguridad. Hay una raíz sánscrita que significa vigor, poder, fuerza. Su primer significado se encuentra en la palabra sánscrita *sarva:* lleno, completo, intacto, y de ahí entero. En francés, *salut* significa la acción de estar salvado o la acción de saludar. El equivalente español, *salud*, significa salud o la acción de saludar. El alemán *heil* también significa salvación y salud. Hasta el siglo iii, salvar y saludar mantuvieron su vínculo: *salvare*, *salutare*. La idea de salvación e incluso de redención, y, de ahí, de perdón, ha desempeñado también un cierto papel en la historia de σωτηρία. El rey salvador hace más que salvar: perdona. La salvación es volverse otra vez

entero, completo. El principal significado de la palabra alemana *ganz (Ganzheit)* es también el de *heil*, estar salvado y estar saludable, a fin de estar completo, de tener *genug*, bastante de cuanto se necesita. Aquel que está salvado es el que está seguro y sano, es decir, *unverletzt*, *vollständig*, seguro, protegido[75].

Esta raíz nos recuerda el *holos totus*, completo, «holístico», y está relacionada con la traducción latina, *omnis*, del sánscrito *visvah*. La conexión entre *sollus* y *solidus* es interesante. Lo que es sólido está completo, no tiene agujeros, está intacto. *Insanus*, en latín, significa no solamente una persona enferma, sino una persona demente, insana.

En español, las personas enfermizas *(malsanas)* están más que enfermas, son *malas*. La palabra indoeuropea para sano es *kal (kali*, *kalu)*, que también significa hermoso. Recordemos el griego καλλός, belleza, y el sánscrito *kalyana*, hermoso, saludable. Recordemos que la raíz *hæl (haal)* —de la que proceden las palabras inglesas *healthy*, *hale*, *whole* y *holy*— sugiere, a la vez, belleza y amabilidad. El venerable saludo inglés «Hello!» proviene también de esta raíz: «Hale-be-thou, Be thou whole!».

De modo que tanto la medicina como la religión pretenden salvar al hombre en el sentido ya mencionado: volverlo completo, entero. La religión busca, además, darle la *confianza* que lo salva. Es por eso que se necesita fe. Pero ¿podemos quedarnos conformes con esta dicotomía entre una medicina que salva el cuerpo y una religión que salva el alma? ¿Podemos admitir que la medicina trata de restablecer la salud en este mundo y que la religión intenta establecer la salvación en el otro mundo? Debemos refutar este dualismo sin caer en el monismo durante el proceso. Esto es lo que hemos llamado ontonomía y *advaita*. Incluso si permitiéramos que esta letal dicotomía siguiera en pie, la medicina y la religión no cesarían de tener una relación intrínseca y constitutiva. A pesar de todas las distinciones necesarias, el hombre es una unidad y no es posible salvarlo si se lo divide en muchas partes. Es imposible realizar una autopsia en un ser vivo: no solo porque esto lo mataría, sino también porque perdería su *raison d'être*.

De forma que no hay salud sin salvación, ni salvación sin confianza.

Puede haber un órgano sano y una salvación provisional. La confianza no es una certeza basada en el conocimiento objetivo. Su fundamento no son los objetos, sino la realidad. Nuestra confianza es cósmica, o mejor dicho, cosmoteándrica. En resumen, no hay una salvación individual. La salvación es la armónica ecuanimidad entre mi ser y mi vida, es decir, entre el Ser y la Vida. El todo es distinto y anterior a la suma de sus partes. El problema vuelve a presentarse cuando pensamos solamente midiendo y no también moderando. Entonces las leyes de la lógica pierden su vínculo con las leyes del corazón. Entonces ya no es el sentimiento lo que une el conocimiento y el amor[76]. Lo que hace posible la ciencia —aunque no se encuentra en otras culturas que dan prioridad al pensamiento más que a la medición— es lo que se denomina «la uniformidad de las leyes naturales»; la repetición (es decir, el método experimental) es su criterio de verdad. Con todo, la confianza no es la certeza… Pero esto nos haría alejarnos demasiado.

Religión, re-ligación, re-elección

Es bien sabido que no existe ninguna palabra universal para indicar lo que llamamos religión, ni siquiera en el mundo lingüístico indoeuropeo. Lo que hemos dicho anteriormente ahora nos permitirá ser todavía más breves.

Paradójicamente, el éxito mismo de la palabra «religión» —para indicar todo el complejo de mitos, creencias, símbolos y acciones que afirman conducir al hombre a su destino final— ha sido la causa de sus limitaciones y, en cierto sentido, de su descrédito.

Los orígenes de la palabra son mucho más humildes. Gramaticalmente, es probable que *religio* provenga de *re-legere*, según la interpretación de Cicerón, es decir, reunir, juntar; aunque, en términos filosóficos, se ha preferido la interpretación de Lactancio, que se inclina por *re-ligare*, es decir, lo que une, conecta al hombre con su divinidad. Recientemente, Xavier Zubiri hacía conjeturas sobre la re-ligación del hombre[77]. La palabra ha contado con ilustres defensores[78]. También se conoce la interpretación

de san Agustín, que hace de *religio* un derivado de *re-eligere*, el esfuerzo y la elección del hombre para unirse de nuevo a Dios, con el fin de restablecer el vínculo roto por el pecado original[79].

Sin entrar en mayores consideraciones —sin siquiera analizar si la religión verdadera es lo que nos une y nos desata, esto es, lo que nos da la liberación, incluso antes de re-ligarnos—, podemos deducir de todo el complejo lingüístico anterior que hay algo en los seres humanos, o fuera de nosotros, o tal vez tanto dentro como fuera de nosotros, que necesitamos para estar seguros y sanos. El hombre es un ser incompleto. La fe es nuestra capacidad para ser más (mejores) de lo que somos. La medicina y la religión son, en el peor de los casos, dos instituciones y, en el mejor, la expresión de una dimensión humana que debe consumarse, curarse, salvarse, redimirse, llevarse a su fin, aunque sea relativa o aunque implique la renuncia a semejante sueño.

Nuestro propio propósito aquí queda suficientemente cumplido si subrayamos la relación íntima entre estas dos nociones y si sacamos de esto algunas conclusiones.

EL LLAMADO A LA ARMONÍA

Ya he dicho que no deseo retornar a una concepción mágica de las cosas o amalgamar las diversas esferas de la realidad en una indiscriminación acrítica. No se trata aquí de la nostalgia por el caos primitivo, sino de la superación de la actual fragmentación de la realidad desencadenada por la perniciosa especialización de la civilización moderna. Es cuestión de restablecer la armonía entre todas las dimensiones de lo real, esa misma armonía que los presocráticos, los taoístas y los seguidores del vedānta, entre otros, han cantado y celebrado con profundas y elocuentes palabras[80].

Para comenzar daremos un ejemplo relativo a la religión: la pérdida de su función medicinal, esto es, la meditación. Aquí interesa descubrir la

armonía interna de la persona, y no podemos olvidar que el nombre tradicional de este arte es «medicina»[81]. A esto le seguirá un ejemplo sobre la medicina: la pérdida de su función religiosa, es decir, de la salud como salvación. Aquí se trata de descubrir la armonía externa de la persona. No olvidemos que el nombre tradicional de este arte es «música»[82].

Experiencia personal

Me referiré a una experiencia de la que la mayoría somos capaces, aunque muy pocos la conocen. Se dice que a los cuarenta años somos responsables de cómo es nuestro rostro. Pero hay más. Nuestra salud depende menos de nuestra «voluntad» —en cuanto facultad de elegir (o de hacer que nos veamos bien)— que de nuestro verdadero ser. Nuestra salud depende tanto de las causas extrínsecas que la condicionan como de nuestra propia disposición innata, nuestro más profundo ser, más allá de la perspectiva de una voluntad «libre» condicionada por estímulos externos.

Dicho en términos más tradicionales, el funcionamiento de mi cuerpo está directamente relacionado con el funcionamiento de mi alma. Ninguna dolencia es exclusivamente somática o solamente psíquica. La meditación no es solo un recurso para alcanzar la paz del alma o la claridad intelectual, también es solaz para el cuerpo. Dicho de otro modo, no hay Eucaristía sin pan, es decir, no hay salvación sin alimento, ni sin salud[83]. *Annam Brahman*, dicen las Upanis.ad. *Brahman* es alimento[84]. Cuando los padres advierten a sus hijos de que si mienten sus dientes se caerán, están de hecho abusando de su poder y sus conocimientos sobre la primera dentición, pero lo que dicen no obstante encierra una gran verdad. Los errores de nuestra vida de hecho contribuyen a la degeneración de nuestro cuerpo. Ciertamente, el error puede ser que nuestro vecino nos rompa un diente de un puñetazo, o un brazo o una pierna al atropellarnos con su coche. Pero incluso en ese caso existe una interdependencia.

Los milagros de Cristo, más que los actos de un hacedor de milagros

demostrando su misión, son el efecto directo de la medicina y la religión, es decir, del vínculo entre salud y salvación. El enfermo, el débil y el miserable se reponen porque son salvados. Cristo no manipula las cosas, ni se ocupa exclusivamente del más allá. Sus curaciones son el símbolo mismo de la salvación, dicen los Evangelios. Por eso requieren fe, es decir, confianza, entrega, pureza de corazón, todo el poder de nuestro ser. En pocas palabras, somos artífices de nuestro propio destino. Nos forjamos a nosotros mismos, no tanto mediante una voluntad separada, sino más bien a través del poder integral de nuestro ser. Ese poder no procede únicamente de nosotros, sino que debe ser recibido y transformado por nosotros[85]. Para hacerlo debemos conocernos realmente a nosotros mismos, tal y como declara el Oráculo de Delfos[86]. Pero, como nos recuerda Zhuangzi: «El hombre no utiliza como espejo el agua que corre, sino el agua que duerme»[87]. La palabra acostumbrada para designar este autoconocimiento existencial es «meditación». «Nos transformamos en lo que meditamos», dice el *Sathapatha Brahmana*[88]. «Esta es la vida eterna —dice Cristo—: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo.»[89] Este conocimiento no es una simple percepción intelectual sino una identificación, una incorporación, podríamos decir, en la realidad teándrica a la que se refiere ese mismo texto.

La meditación no es un narcisismo espiritual o un acrítico encerrarse en sí mismo. Por el contrario, es la actividad del espíritu que se dirige más allá del ámbito mental, sin reprimir la mente, sino más bien acogiéndola. De ahí procede la importancia de «saber cómo» meditar, lo cual no implica pensar cuantitativa o calculadoramente, sino participar plenamente en la realidad misma, tanto de forma objetiva como subjetiva. Comienza con un pensamiento claro y adecuado acerca de la realidad que nos rodea, empezando por nuestro cuerpo, y termina en los confines mismos del universo.

La mejor medicina es, entonces, la meditación, es decir, la reintegración armónica de lo real. Entrar de nuevo en el flujo y reflujo de la *perichoresis* trinitaria, entrar, por así decirlo, en la *choreia*[90], en la danza de toda la

realidad, restableciendo la armonía mediante el poder mismo del Espíritu: *Sana quod est saucium, […] rege quod est devium*.[91]

En la tradición judeocristiana existía antiguamente la llamaba «custodia del corazón» (φυλακή καρδίάς) o la «custodia de la mente» (τήρησις νοός), una práctica basada en una exégesis más o menos literal de un pasaje del Libro de los Proverbios: *Omnia custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit*[92] («Por encima de todo, vigila tu corazón, porque de él procede la vida»). Lo que aquí nos interesa —aparte de recordar que *lev (leveo)* significa, en hebreo, el centro tanto intelectual como volitivo y espiritual del hombre— es la exhortación a que tomemos nuestra vida en nuestras propias manos y a que nos volvamos responsables de nuestro propio destino y lo forjemos.

No corresponde hablar aquí de técnicas de meditación, orientales o de otra índole, ni de la importancia de la enfermedad mental, ni de la emergencia de la psicología como una rama de la medicina. Solo deseo recordar la característica más básica y simple, a la que he llamado la función medicinal de la religión, que para mí consiste en alcanzar la armonía interna de la persona. La palabra que por el momento utilizaré supone tal vez la mejor medicación posible, pero es tan valiosa —y tan eficaz— que no puede comprarse, ni siquiera al precio de la propia voluntad: la *paz*.

Quien se halla en paz es sano y alegre; no teme a nada ni a nadie; no teme a la muerte y, particularmente, no desea inconscientemente la enfermedad a fin de resolver otros problemas, ni atrae involuntariamente el conflicto mediante su inseguridad y su angustia. La paz es interior y exterior, es la paz del espíritu, pero también la del corazón, es la paz de la vida personal —una paz a la vez íntima y pública, social y política—. La paz no levanta murallas, las cuales, como ha señalado Platón, no garantizan la salvación ni de la vida ni de la ciudad[93]. La paz se recibe, se da, se consigue e incluso se merece: es el fruto de una profunda ἔρις (lucha) heracliteana[94]. Sin embargo, la paz no se gana por la fuerza. Si he vencido a mi cuerpo, mi espíritu no estará en paz, si mi alma ha sido derrotada, mi

cuerpo tomará revancha; si ganamos, vosotros, tarde o temprano, os vengaréis, o vuestros hijos lo harán; si subyugamos a la Tierra, ella no nos dejará en paz; si la paz no reina en la familia, mi dolencia estomacal reaparecerá; si no tenemos paz en la Tierra, el padecimiento será inagotable y los humanos no estaremos a salvo, es decir, no estaremos sanos. La paz no es el fruto de la victoria; en la medida en que hay ganadores y vencidos, el bien no triunfa. La paz no es el triunfo de nadie. La victoria redunda en triunfo, no en paz. La paz es el fruto de la meditación. Es un fruto del Espíritu, dice la tradición cristiana. En términos médicos, los microbios no deben ser aniquilados, sostiene la medicina ayurvédica[95]. Una medicina a-dualista no sitúa el bien y el mal, la salud y la enfermedad, en el mismo nivel. Esta última no ha de ser derrotada sino trascendida, superada, quizá desplazada. Más bien, el concepto mismo de enfermedad es una abstracción y, peor aún, una abstracción objetivada.

Hemos dicho que la religión debe ser medicina y que este medicamento ha de ser la meditación. Pero he de insistir en que una meditación que no sana no es realmente meditación, sino escapismo de la realidad. Ahora bien, lo real no es exclusivamente lo temporal o el objeto de una verificación (o falsificación) experimental. La función primordial de la meditación probablemente consiste en liberarnos de las constricciones de la temporalidad. Meditar implica entrar en una existencia tempiterna mediante la superación de la absolutización del tiempo. La meditación nos cura de la angustia temporal y, así, del «terror de la historia» (Eliade). Uno no medita *para* nada, para el futuro o para lo que fuere. Por eso tradicionalmente se considera que la meditación es un don, pues está más allá del poder de la voluntad. Pretender meditar como si uno tomara una píldora adultera el sentido mismo de la meditación. Quien verdaderamente medita descubre la dimensión transhistórica de la realidad y, en consecuencia, ya no vive impulsado hacia el futuro. Se vive porque se vive, no para continuar viviendo. La vida no es una carrera del tiempo, es, por decirlo así, un cabalgar sobre el tiempo, perforando la corteza temporal para descubrir el dominio de lo tempiterno[96]. Vivir es una actividad a la vez transitiva e intransitiva.

Heterostasis

Las cosmologías china, índica y africana no son las únicas en plantear una homología entre el hombre y el universo: los griegos también han considerado que el hombre era un microcosmos[97]. El universo se juega su destino en cada ser humano. «En la tierra como en el cielo», dice el Evangelio, simbolizando así las repercusiones de la eternidad en el paso del tiempo; los escolásticos cristianos se refirieron al carácter especular del ser humano, que refleja, como un espejo, la totalidad del universo. La espiritualidad del cristianismo ortodoxo puede sintetizarse en su noción del icono divino que es el hombre, cuya función consiste en dar a la imagen divina todo su esplendor. La física moderna nos enseña de nuevo que todo está en función de todo, que el tiempo es como un campo donde cada punto está en función de todos los otros, que la evolución del universo se juega en cada átomo, etcétera.[98]

En este elevado nivel de abstracción, tal comprensión resulta sublime y es generalmente aceptada. Pero los problemas surgen tan pronto como se desciende a niveles más concretos.

Intentemos hacerlo, manteniéndonos en nuestro tema de la medicina y la religión. A fin de evitar incluso la abstracción médica, no nos preocupará saber si el doctor en medicina estaría dispuesto a curar el alma o incluso la sociedad enferma (pues el hombre es también comunidad). En lugar de ello, nos permitiremos presentar una hipótesis que tal vez podría ofender la sensibilidad médica.

Decir que la enfermedad es una falta de armonía en el hombre o incluso en el cosmos solo supone repetir lo que la mayoría de las tradiciones ha sostenido y creído[99]. Si añadimos que existe una relación poco menos que ontológica entre la casa como hábitat y el cuerpo del hombre, solo estamos recordando que para Cervantes y Fray Luis de León la palabra «vivienda» significaba no solo la casa, es decir, la construcción material, sino también

el modo de vivir, el estilo de vida[100]. El vínculo es tan cercano que en numerosas lenguas indoeuropeas un mismo verbo supone tanto el hecho de estar vivo como el de habitar. Así, en castellano se puede decir: «Vivo porque vivo (habito) en mi vivienda (casa) con mi propio estilo de vida (vivienda)».

Leer en la historia de las religiones que el cosmos no es solo un envoltorio exterior, una suerte de espacio newtoniano dentro del cual los seres humanos se hallan insertos[101] resulta interesante, sin embargo, en la actividad científica, o en nuestro caso en la actividad médica, esta intuición no tiene más relevancia que la que pueda tener un sermón religioso. Dios y la religión no deben inmiscuirse en los asuntos científicos, se asegura con gravedad. La historia está llena de amargas intromisiones, y Miguel Servet desafortunadamente no es una excepción. Creo que ya debe haber quedado suficientemente claro que rechazo tanto las heteronomías sofocantes como las autonomías letales. Ni el monismo ni el dualismo, sino el a-dualismo de la ontonomía. Dicho sea todo esto para presentar mi tal vez «ofensiva» hipótesis…

Una de las razones por las que el cáncer se extiende en la actualidad en todo el mundo industrializado radica precisamente en la pérdida de la homeostasis social y cósmica característica de la modernidad. Por modernidad me refiero al complejo tecnocrático que dirige el destino del mundo contemporáneo y que dicta el ritmo de nuestra vida cotidiana y de sus formas de pensamiento. No es necesario recordar que el cáncer se caracteriza por la pérdida de la función autorreguladora de un grupo específico de células en un organismo vivo. Una vez que han perdido su capacidad de autolimitación, ninguna homeostasis exógena es capaz de controlar su proliferación anárquica.

La tecnología moderna (que es mucho más que solo ciencia aplicada) se basa en la aceleración y la multiplicación (la construcción de miles de kilómetros de carreteras, la producción de toneladas de aleaciones metálicas y la extracción de petróleo apenas tendría sentido si todo fuera para producir un único automóvil), genera una sociedad de consumo, exige el

actual ritmo de vida, destruye la concepción cíclica del tiempo y, en pocas palabras, magnifica el principio de *siempre más*, el *siempre más* en términos cuantitativos. Ya no hay un límite intrínseco (es decir, ontonómico) para la carrera por el dinero, el poder, la aceleración, el crecimiento, el desarrollo, la eficiencia, la productividad. Los únicos límites existentes se reducen, por decirlo así, a aranceles aduaneros artificiales, ya sea que estén impuestos como consecuencia de consideraciones morales o bien por temor a los países vecinos. Incluso la carrera armamentista, unánimemente considerada una inaceptable carga económica para la población mundial, ya no puede autolimitarse.

Nuestra cultura ha perdido su homeostasis. Sin embargo, aún nos preguntamos cuál es el origen del cáncer y nos sorprende cómo es posible que entre las personas que todavía no han caído en la vorágine tecnológica haya una incidencia menor de casos de cáncer. Hemos olvidado que la Tierra es un organismo vivo y que estamos trastornando su equilibrio. Apenas hace unos siglos, la creencia en un alma del mundo o *anima mundi* era prácticamente universal. Todo influye en todo, no solo en el plano físico, como la «lluvia ácida» que deteriora los bosques, o el *Concorde* que, para que algunas personas ganen unas horas, quema siglos de energía acumulada en el seno de la Tierra. Todo influye en todo en el plano físico y también en el espiritual. No es posible estar naturalmente sano en una megalópolis, motivo por el cual necesitamos medicamentos artificiales. Las grandes ciudades no son ni una imagen del universo ni un hábitat humano adaptado por el hombre y ajustado a las necesidades de su cuerpo y de su alma. Ninguna armonía es posible. De modo que hemos de comprender inmediatamente por qué el alma se siente prisionera del cuerpo, así como el cuerpo se encuentra prisionero en la ciudad. No hay flujo, ni *commercium*, ni armonía. El hombre se ha alienado de la Tierra. Por eso necesitamos la medicina artificial de la tecnología y el cúmulo de medidas protectoras que nos hemos visto obligados a inventar. Basándonos en nosotros mismos (desde Descartes), buscamos «certezas», y acabamos obsesionados con la seguridad nacional, una vez más basándonos en nosotros mismos. Sin duda, todo lo que he dicho acerca de la medicina y la religión resulta ahora más

comprensible. ¿Cómo podríamos siquiera imaginarnos qué podría significar un electroencefalograma de Jesús de Nazaret, el psicoanálisis de Confucio o el nivel de colesterol de Buda? Puedo comprender la curiosidad científica, pero convengamos en que tales experimentos serían totalmente absurdos.

Resulta significativo observar cómo la actual industria de la investigación del cáncer siempre se queda empantanada en el estudio de sus propios medios, en la objetividad misma de los datos que aporta. En el mejor de los casos, se vuelve hacia la sociología o incluso hacia la psicología social, pero, que yo sepa, no se han percibido aún las dimensiones cósmicas y teológicas del problema[102]. Hemos perdido la autolimitación natural porque la hemos eliminado de nuestras vidas y del entorno en que vivimos. Mediante la fisión nuclear hemos provocado artificialmente el cáncer de la materia. La reacción atómica procede de la destrucción de la homeostasis que mantiene las cosas en sus propios límites. «El sol no traspasará sus medidas», dice uno de los fragmentos de Heráclito[103]. El hombre, sin embargo, sobrepasa sus propios límites. Tal es precisamente el significado de ὕβρις *(hybris):* el deseo humano de ser más que humano[104]. Según la Biblia, la arrogancia del hombre consiste en querer ser *como* Dios, y acaso serlo antes de tiempo (y rompiendo así el ritmo), no en buscar *ser* Dios (*theosis*, divinización). El deseo de ser Dios no es alienante en la medida en que se entiende que Dios es más interior al hombre que el hombre mismo *(intimor intimo meo)*[105]. El sol no traspasa sus *metra*, μέτρα: mantiene sus medidas porque sigue una órbita circular. La civilización moderna ha hecho caso omiso de la concepción cíclica del tiempo, propia de la prehistoria y de otras culturas; ha optado por un progreso lineal, y ahora sus ansias de infinito se han vuelto cancerígenas. ¿Dónde está la medicina y dónde la religión? Nuestra aflicción es πλεονεξιά *(pleonexia)*, como ha señalado Platón[106], avidez insaciable, según repite el Nuevo Testamento[107], deseo de un *más* absolutizado, literalmente, «el deseo de tener (siempre) más»[108]. El cáncer es la respuesta de nuestro organismo que refleja la civilización pleonéxica que hemos construido[109]. «La medicina es gobernada por ese dios» del Amor, como sostuvo Platón[110]. Es decir, por *eros*, no por esa

proliferación cuantitativa que es Mammon, el dios de la avaricia o πλεονεξιά[111].

En otras palabras, el cáncer es un subproducto de lo que podríamos llamar el *imperativo tecnocrático*. Nuestra civilización, a causa precisamente del complejo tecnocrático, ha caído víctima de este imperativo —que no es moral, ni humano, ni cultural, sino tecnocrático—. Podemos formularlo de la siguiente manera: «Si puede hacerse, entonces debe hacerse». Si es posible volar más rápido, debemos hacerlo; si es posible trasplantar un órgano, modificar un gen, dividir un átomo, contar más rápido, producir más… entonces debe hacerse, y cuanto antes mejor. La tecnocracia no reconoce ninguna *ontonomía*, ninguna autorregulación, ninguna homeostasis. Solo alguna compulsión externa, algún factor exógeno (poder estatal o dictatorial, presión externa…) puede constreñirnos a no realizar todo lo que ahora es posible realizar. Por decirlo así, la potencialidad ya no tiene ningún estatus ontológico; es solo una intermediaria, un paso provisional hacia el presente. «Seréis *como* dioses», dice Satanás, el mentiroso, no un Dios que se limita a sí mismo, que se hace sangre y carne en un lugar y un tiempo dados, sino un Dios ilimitado, absoluto, supremo. El correlato de esto en nuestro propio organismo es el cáncer.

Esta correlación no existe meramente entre el desarrollo cancerígeno de la sociedad y el cuerpo humano. También se pone de manifiesto en la hipertrofia de la función calculadora de la mente humana. Pensar prácticamente se ha vuelto sinónimo de calcular, computar, medir, de acuerdo con uno de los dos sentidos examinados más arriba. No es casualidad que las calculadoras y los ordenadores proliferen como células cancerosas. ¡Calculemos todavía más, con velocidad y exactitud aún mayores! La «exactitud» del pensamiento mismo se mide con la verificación externa, es decir, no con la inteligibilidad interna o con la transparencia alcanzada, sino meramente con la realidad «virtual», la aparición *in re* de lo que ha sido «pensado» (calculado, programado). La repetición, no la unicidad, es el criterio de verdad. La «verificación», como se la llama impúdicamente, no es el descubrimiento o la manifestación de

cómo son las cosas, sino simplemente la notación externa de una repetibilidad previamente calculada. También esta forma de pensar carece de homeostasis. Paradójicamente, podríamos decir que el número no tiene medida. Aunque se ha meditado poco sobre ella y mucho menos practicado, recordemos la descripción de la medicina dada por el médico Eriximaco en el *Banquete* de Platón: «En resumidas cuentas, la medicina es la ciencia [de las fluctuaciones rítmicas] de los fenómenos del amor propios del cuerpo en cuanto a la repleción y a la vacuidad. El más experto médico será el que sepa diagnosticar tanto el amor bueno como el malo».[112]

Debiera estar claro ahora por qué hablamos de *eudokia* y *dharma*.

La voz de la tradición

Para las artes curativas tradicionales, la relación entre la medicina y la religión presenta un carácter completamente distinto, no tanto porque dicha relación se conciba de manera diferente como porque las nociones de medicina y religión son distintas. Así, por ejemplo, a menudo se afirma erróneamente que en la India la relación entre la medicina y la religión es diferente de la occidental, sin que se advierta que son las nociones mismas de medicina y religión las que difieren. No se trata de una concepción filosófica distinta, sino del hecho de que la noción misma de filosofía no existe o es radicalmente diferente.

Permítaseme traer a colación el tema de la medicina tradicional de la India, limitándome a lo más elemental y básico.

Cuando uno se inicia en la cultura india, lo primero que llama la atención es el cliché erróneo que la presenta como una especulación filosófico-mística, ajena casi por completo a las cuestiones concretas y empíricas de la vida humana en la tierra[113].

El *Caraka*, uno de los tratados de medicina clásicos, escrito por el autor del mismo nombre, sostiene que el *Ayurveda*, más que un *upanga* o apéndice del *Atharva Veda*, es otro Veda junto a los cuatro Vedas clásicos,

pues propone los fundamentos para una «buena vida» en este mundo y el siguiente. Como ya hemos señalado, la palabra *ayurveda* significa «ciencia de la vida», y su propósito específico, según se describe al principio del *Susruta Samhita* (I, 1, 1), consiste precisamente en «curar la enfermedad, proteger la salud y prolongar la vida». Hay cuatro tipos de vida: la feliz *(sukha)*, la infeliz *(duhka)*, la buena *(hita)* y la mala *(ahita)*. La medicina tiene en consideración las cuatro. La *moksa*, la liberación o salvación en sentido amplio, es el objetivo buscado tanto por la medicina como por la religión. Aún más, es el objetivo de toda ciencia y de toda actividad humana.

Pero esta liberación no debe negar la vida terrenal. Por el contrario, el *Ayurveda* pretende salvar al hombre ayudándolo a recuperar la salud.

Las descripciones de la vida feliz *(sukham ayuh* son de gran belleza y realismo. Se trata de una vida sin enfermedad, ya sea física o psíquica, llena de energía, inteligencia, belleza, éxito, fuerza, placer y reconocimiento por parte de los hombres. La vida buena es esa plenitud humana que incluye la simpatía por todos los seres, la conducta recta, el placer en la acción, la armonía personal y la vitalidad en todos los ámbitos: una vida agradable y feliz. La felicidad, dice el *Caraka*, no supone una liberación *de* este mundo, sino la libertad de vivirlo plenamente. La persona enferma, una vez más, no es el *infirmus*, sino más bien alguien incapaz de disfrutar la vida. Esta misma definición de la vida continúa diciendo: *ayur vedayati iti ayurvedah* (*ayurveda* es aquello que enseña sobre la vida; *Caraka*, I, 30, 20). Sobre esto, el *Susruta* (I, 1, 14) nos brinda dos interpretaciones: «aquello por lo que la vida es examinada (conocida)» o «aquello por lo que la vida es alcanzada».

Salud significa equilibrio, armonía entre los tres factores *(dhatu)* —*vayu* (aire), *pitta* (bilis) y *kapha* (linfa, flema)— y los cinco elementos. La salud se da cuando la proporción es correcta *(svamana)*. El propósito del *Ayurveda* es conseguir la armonía, *dhatu-samya*, entre todos los factores que componen la vida humana. Lo que importa es el equilibrio entre los

diversos constituyentes, no que ellos sean buenos o malos. Todo lo que existe es bueno, pero las proporciones pueden ser nocivas.

Subrayo la importancia de esta visión. No es cuestión de eliminar el mal mediante la destrucción de los factores o elementos tóxicos, sino que más bien se trata de restablecer su equilibrio mediante un retorno a la proporción correcta. En el universo todo ejerce su función.

La causa de la enfermedad es doble: la mala dieta y los pecados. Cada una tiene sus remedios, pero hay una relación entre ambos tipos de causa. Cuando estas causas son definidas, todo se reduce a un examen de los diversos ritmos involucrados. Así, las tres principales causas son los sentidos, el clima y el espíritu. Los sentidos pueden funcionar de modo excesivo (demasiado ruido, luz, comida), deficiente o erróneo. El clima puede ser demasiado cálido o frío. Por último, se puede abusar de la inteligencia (y usarla incorrectamente), lo que conduce al abuso de los sentidos y, en consecuencia, al *adharma* (pecado, transgresión).

La concepción ayurvédica está lejos de ser mágica. Confía en la posibilidad de restablecer la armonía entre lo material y lo espiritual, entre lo individual y lo colectivo, entre este mundo y el otro. Las tres cosas deseadas son: la vida, una vida buena y la vida eterna. El *Ayurveda* pretende contribuir a ese equilibrio.

EPÍLOGO

A menudo me he referido aquí a la fecundación mutua y a la fertilización cruzada. Una mera restauración no sería una solución convincente. La fecundación es doble: primero, entre las diferentes culturas del mundo. La mentalidad colonial, cuyo rasgo distintivo es la convicción de que una única cultura posee todos los valores universales, es actualmente un anacronismo indefendible. Ni la medicina ni la religión pueden significar en la actualidad lo que supusieron durante el último siglo en Europa[114]. Persistir en la imposición del significado de las palabras clave de la cultura actual o

formular unilateralmente categorías humanas es una empresa inaceptable. En segundo lugar, la fertilización cruzada debe darse, como ya he indicado, entre lo arcaico/tradicional y lo científico/moderno. El presente estudio sería una modesta contribución en esa dirección.

NOTAS

R. Panikkar, *Religión y religiones*, Madrid, Gredos, 1965, p. 15.

R. Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993.

Ellas son: alma/cuerpo, masculino/femenino, bueno/malo, creyentes/no creyentes, tiempo/eternidad, teoría/praxis, subjetividad/objetividad, Dios/mundo, Ser/seres. Son distintos, pero no separables.

X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980, p. 78.

Cf. mi capítulo «Símbolo y simbolización», en A. Ortiz-Osés (ed.) *Arquetipos y símbolos colectivos* (Círculo Eranos I), Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 383-413.

Encyclopædia of Religion and Ethics, 1913; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1959; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1960; *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 1962; *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 1973; *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967; *New Catholic Encyclopedia*, 1967; *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1968; *Sacramentum mundi*, 1968; *Encyclopedia universalis*, 1984; *The Anchor Bible Dictionary*, 1992; *The New Encyclopædia Britannica*, 1993; *The Modern Catholic Encyclopedia*, 1994.

P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 15.

Véase al respecto el siguiente capítulo (IV): «Medicina y religión» (*infra*, pp. 95-153).

Notas

Cf. mi reciente libro *The Cosmotheandric Experienc*e, S. Eastham (ed.), Maryknoll (NY), Orbis, 1993, específicamente «The End of History. The Threefold Structure of Human Time-Consciousness», pp. 79-133 [trad. cast.: *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*, Madrid,Trotta, 1999].

Hay una correlación entre el hecho de abrir el seno de la madre, robar el contenido interno de la Tierra y violentar la intimidad del átomo. Donde no hay nacimiento hay aborto, provocado o natural.

Cf. R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, op. cit., pp. 3-77.

Cf. R. Panikkar, *Técnica y tiempo*, Buenos Aires, Columba, 1967. Aunque mucho menos optimista que mi profesor Manuel García Morente, quiero conmemorar el centenario de su nacimiento (1886) citando estas pocas palabras de su notable y profético discurso de aceptación ante la Academia de Ciencia Morales y Políticas: «Mientras perdure esta devoción demoníaca por la técnica como técnica, no habrá en la humanidad paz interior, paz íntima del alma; no habrá en el mundo santidad» (M. García Morente, *Ensayos sobre el progreso*, Madrid, Encuentro, 2002 [1932], p. 124).

Cf. Mc 1,15; etcétera.

Cf. Gn 6,6-7.

Cf. Gn 3,5.

Rom 6,23.

El trabajo de A. von Harnack, *Medizinisches aus der Kirchengeschichte*, Leipzig, Heinrichs, 1892, sigue siendo una valiosa fuente de información sobre la tradición cristiana. Cf. también el excelente libro de H.

Schipperges, *Der Garten der Gesundheit*, Múnich, Artemis, 1985 [trad. cast.: *El jardín de la salud*, Barcelona, Laia, 1987].

0 Cf. Jn 6,12

1 Cf. el importante trabajo de H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, 2

2 Debido a la importancia del presente estudio, citamos parte del texto de R. Panikkar sobre las nociones de *heteronomía*, *autonomía*, *ontonomía*: «La historia de la humanidad, así como la de la conciencia individual y colectiva del hombre —desde el punto de vista de su desarrollo personal— podrían ser comprendidas de modo adecuado y heurísticamente expuestas bajo los tres conceptos siguientes: *heteronomía, autonomía y ontonomía*. »Por *heteronomía* entendemos una concepción del mundo y un grado antropológico de conciencia, que se funda en una estructura "monárquica" de la sociedad. Considera que las leyes que regulan cada una de las esferas de la existencia proceden de una instancia superior y son responsables en cada caso del funcionamiento característico de tal ser particular o de tal esfera de la existencia. »Por *autonomía* entendemos la visión de que el mundo, al igual que el ser humano, son *sui iuris*, esto es, autodeterminados y autodeterminables, poseyendo cada ser la ley para sí mismo. *Autonomía* significa que toda prescripción que venga de fuera, aun cuando se considere que viene de arriba, se estima como imposición abusiva. »Por *ontonomía* entendemos un grado de conciencia que, habiendo superado tanto la actitud individualista como la visión monolítica de la realidad, considera la realidad como un universo radicalmente interdependiente; de forma que la regulación de un ser particular no se rige ni por leyes que él mismo se impone ni por leyes dictadas desde arriba, sino que es una concreción del todo descubriendo y siguiendo su destino. *Ontonomía* significa la realización del *nomos*, de la ley del *on*, ser, en ese nivel profundo en el que la unidad no afecta a la diversidad, pero donde esta es más bien en cada caso la única y propia manifestación de aquella. Ello se basa en el carácter especular de la realidad, en la que cada "faceta" refleja el todo en forma propia» (R. Panikkar, *Culto y secularización*, Madrid, Marova, 1979, pp. 81 s.). (*N. del E.*)

3 Cf. W. Leibbrand, *Der göttliche Stab des Äskulap. Vom geistigen Wesen des*

Arztes, Salzburgo, O. Müller, [3]1939, donde el autor presenta cierta teología de la medicina sobre una base histórica. Cf. especialmente la p. 17.

4 «Entre los miembros de las profesiones generalmente reconocidas, el médico es el más prominente. La gente considera que tiene un nivel más alto que cualquier otro profesional» ([E. Freidson] *International Encyclopædia of the Social Sciences*, D. L. Sils [ed.], Nueva York, Macmillan, 1968, vol. x, p. 105).

5 Cf. las instructivas observaciones de un psicoanalista freudiano que no desea renunciar a su tradición india y su descripción de las medicinas en la India contemporánea, S. Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors*, Boston, Beacon, 1982 [trad. cast.: *Chamanes, místicos y doctores*, México, FCE, 1993].

6 Cf. la descripción de Iván Illich, caricaturesca pero realista, en Medical Nemesis, Londres, *Calder and Boyards*, 1975 [trad. cast.: *Némesis médica: la expropiación de la salud*, Barcelona, Barral, 1975]; *Limits to medicine*, 1976.

7 Según estadísticas de 1967 de la OMS (Organización Mundial para la Salud), el 70% de los profesores de Medicina en África no eran africanos y las medicinas indígenas eran sistemáticamente desdeñadas. Como un buen ejemplo de medicina contemporánea de estilo occidental presentada como ciencia universal, cf. el art. «Medical Education», en la *Encyclopædia Britannica*, 1974.

8 La mayoría de los tratados de medicina moderna son ejemplos flagrantes de un monoculturalismo y un etnocentrismo que hoy serían inaceptables en un tratado de historia, arte o filosofía. Es como si Europa (y sus colonias norteamericanas) fuera la única depositaria eficaz de la «ciencia médica».Todo lo demás pareciera no ser más que hechicería, magia o simple curandería. Una vez más, aquí la medicina solo imita a la física moderna; pero mientras que esta tiene el derecho de postular sus axiomas, el punto de partida de la medicina es el ser humano real y no un conjunto de postulados. Como ejemplo de la coexistencia de cierta praxis de la medicina occidental y teorías aborígenes tradicionales que, pese a todo, siguen muy vivas en todo el continente africano, cf. J. Reid, *Sorcerers and Healing*

Spirits, Continuity and Change in an Aboriginal Medical System, Oxford, Pergamon, 1983.

9 Cf. la definición de «enfermedad humana» dada por nuestro erudito historiador de la medicina: «La enfermedad es un modo aflictivo y anómalo del vivir personal, reactivo a una alteración del cuerpo que hace imposible la realización temporal del destino personal (enfermedad mortal); impide o dificulta ocasionalmente esa realización (enfermedad curable), o la limita dolorosa y definitivamente (enfermedad residual o cicatrizal)» (P. Laín Entralgo, *Estudios de historia de la medicina y de la antropología médica*, Madrid, Escorial, 1943, vol. 1, p. 329). El autor indica en una nota que el modo de vivir «reactivo» puede ser una reacción orgánica, individual o personal.

0 La siguiente aseveración sigue siendo corriente en la concepción occidental de la medicina: «El espíritu griego de investigación racional puede ser considerado el punto de partida de la educación médica porque introdujo la práctica de la observación y el razonamiento acerca de la enfermedad» (art. «Medical Education», *Encyclopædia Britannica*, 1974).

1 Cf. el ejemplo de C. G. Jung, quien aboga precisamente por una medicina más integral: «Cada vez apartamos más la mirada de la enfermedad visible y la dirigimos al hombre en su conjunto, pues hemos comprendido que las dolencias anímicas no son fenómenos localizados y estrictamente limitados, sino síntomas de determinada actitud equivocada de la personalidad en su conjunto. Por eso nunca se puede esperar una cura a fondo de un tratamiento que esté limitado a la propia dolencia, sino solo de un tratamiento del conjunto de la personalidad» (C. G. Jung, «El problema fundamental de la psicología actual», en *La dinámica de lo inconsciente* [*Obra completa*, vol. 8], Madrid,Trotta, 2004, p. 355).

2 «Aunque somos especialistas por excelencia, nuestro ámbito especial nos obliga curiosamente a ser universales, a superar la especialización para que la totalidad de cuerpo y alma no sea una idea vacía. Una vez que nos hemos propuesto tratar el alma, no podemos cerrar los ojos ante el hecho de que la neurosis no es algo aparte, sino la psique trastornada por una enfermedad» (C. G. Jung, «Psicoterapia y cosmovisión», en *La práctica de la psicoterapia: contribuciones al problema de la psicoterapia y a la*

psicología de la transferencia [*Obra completa*, vol. 16], Madrid,Trotta, 2006, p. 85).

3 Cf. R. Panikkar, «L'émancipation de la technologie», *Interculture*, 85 (oct.-dic. 1984), pp. 22-37. Luego de haber elaborado por separado esta distinción en mi «Émancipation de la technologie», descubrí que otros autores, como Hannah Arendt, ya lo habían hecho. Cf., por ejemplo, H. Graach, «Labour and Work», en *Europaïsche Schlüsselwörter*, vol. II, *Kurzmonographien*, n.º I, Múnich, Hueber, 1964, pp. 287-316, y la monografía de M. Krupp, también en ese mismo volumen (pp. 258-286).

4 En general, todos los términos que se refieren al trabajo contienen este rasgo de fatiga o dolor. Consultar diccionarios de sinónimos resulta de provecho.

5 Cf. Gn 3,17.

6 Tal es lo que podría añadirse al libro, por lo demás excelente, de Gregorio Marañón, *Ensayos sobre la vida sexual*, Madrid, Espasa-Calpe, ^{4}1969, p.24.

7 Recordemos aquí las opiniones de H. Bergson favorables a la definición del hombre como Homo faber y la pertinente crítica de M. Scheler.

8 Por otra parte, los griegos fueron muy conscientes del peligro de buscar el placer por sí mismo. Cf. la advertencia de Platón (*Banquete*, 187) contra la enfermedad producida por el placer, ὥστε ἄνευ νόσου τὴν ἡδονὴν καρπώσασθαι (para experimentar placer sin enfermarse).

9 Cf. mi breve obra *La gioia pasquale*, Vicenza, La Locusta, 1968, donde trato sobre el mensaje evangélico de la alegría. Cf. 1 Jn 1,3 s.; etcétera.

0 Cf. la monumental obra en cinco volúmenes de J. M. Ramírez *De hominis beatitudine*, vol. III de las *Obras completas*, ed. por V. Rodríguez, Madrid, CSIC, 1972, la cual, aunque de inspiración tomista, trasciende los límites de una antropología puramente escolástica.

1 Cf. la primera distinción del libro I, vol. I, del *Llibre de contemplació*, de Ramon Llull, quien considera la alegría como una actitud fundamental del creyente: «car, qui s'alegra de l'atrobament de les coses finides, gran meravella és si no s'alegra de l'atrobament de la cosa infinida. [...] Aquesta

festa, Sènyer, que nós devem fer del vostre atrobament, no deu ésser aital com les altres» (R. Llull, *Obres essencials*, Barcelona, Selecta, 1960, vol. II, p. 108).

2 Según este punto de vista, los artículos sobre medicina de la *Encyclopædia Britannica* (1974) resultan preocupantes y manifiestan un alto grado de colonialismo inconsciente.

3 Debemos evitar el error metodológico de interpretar de forma catacrónica las actitudes pasadas. Incluso espiritualidades que hoy en día parecerían enfermizas e inaceptables pueden tener una interpretación positiva en otros contextos.

4 Cf., en este sentido, E. K. Ledermann, *Mental Health and Human Conscience* (1984) y J. Needleman, *The Way of the Physician* (1985), entre otros.

5 Cf. Mt 18,8-9.

6 Cf. Mt 12,22.

7 Cf. R. Panikkar, «Le Temps circulaire. Temporisation et temporalité», en E. Castelli (ed.),*Temporalité et Aliénation*, París, Aubier, 1975, pp. 207-246.

8 Cf. Ap 21,5; etcétera.

9 Idea que he esbozado en muchos de mis escritos y que espero algún día elaborar sistemáticamente. Cf. «A Note on Thinking and Being», en E. Eastham (ed.), *Blessed Simplicity*, Nueva York, Seabury, 1982, pp. 122 s. [trad. cast.: *Elogio de la sencillez*, Estella, Verbo Divino, 1993]; «Thinking and Being», en «The Dialogical Dialogue», publicado en F. Whaling (ed.), *The World's Religious Traditions*, Edimburgo, T.T. Clark, 1984, pp. 212 s.; etcétera.

0 Cf. el capítulo «Hermenéutica de la libertad religiosa: la religión como libertad», en mi libro *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 429-465.

1 Cf. Mt 13,52.

2 En la *Vulgata* la palabra *religio* (θρησκεία) se utiliza solo unas pocas veces

y generalmente con un sentido diferente al moderno significado de «religión». Cf. Hch 26,5; Col 2,18; Sant 1,26-27. A veces en el Nuevo Testamento εὐσέβης se traduce por «religioso». Cf. Hch 10,2.

3 Cf. los auxiliares lingüísticos mencionados más abajo (nota 56).

4 Cf. Lc 2,14.

5 La raíz del verbo indoeuropeo *dek* indica tomar, aceptar y, luego, honrar (cf. el sánscrito *dasaśyati*: él venera), y también consagrar (cf. el sánscrito *diksa*: consagración, iniciación). Cf. el griego δόξα, opinión, gloria, etcétera.

6 Cf. el *Evangelio copto de Tomás*, 22: «Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie y una imagen en lugar de una imagen, entonces podréis entrar (en el Reino)» (*Los evangelios apócrifos*, trad. de A. de Santos Otero, Madrid, BAC, 1988, p. 693).

7 Cf. J. Miller, *The Vision of the Cosmic Order in the Vedas*, Londres, Routledge & Kegan, 1985, y mi prefacio.

8 El indoeuropeo *dher* mantener(se), apoyar(se),sostener(se). Cf. el latín *firmus* y los numerosos derivados sánscritos, de *dharana* a *dhruva*, etcétera.

9 Cf. *Karma-parva*, 69, 59; *Śanti-parva*, 109, 14 y también 266, 12-13

0 Cf. III, 35; XVIII, 47 sobre *svadharma*, pero especialmente la solución al conflicto interior de Arjuna al inicio.

1 Cf. mi definición de la persona como nudo en una red de relaciones en «El karman y el individuo», *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., pp. 393-397.

2 Para más detalles y referencias bibliográficas, cf. mi capítulo «Algunos aspectos de la espiritualidad hindú», en B. Jiménez Duque y L. Sala Balust, *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, Flors, 1969, vol. IV, pp. 436-440.

3 Cf. R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience, op. cit.*

4 La expresión griega τέχνη ἰατρική fue trasladada al latín como *ars medica*, y de ahí al alemán *Heilkunst* (y *Heilkunde*).

5 Ἔτυμος significa verdad, real, y generalmente se opone a φεῦδος, falso, no verdadero. Τὸ ἔτυμον significa el verdadero sentido de un término. Cf. ἐτεός con el mismo sentido y el verbo ἐτάζω, examinar, etcétera. En sus respectivos diccionarios, P. Chantraine, a diferencia de J. B. Hofmann, duda acerca de la relación de este término con el sánscrito *satya* (verdad), de *sat* (ser).

6 He consultado las siguientes obras como *auctoritates* sobre las que baso todas las explicaciones de esta segunda parte, aunque las consideraciones que siguen pueden deducirse de un simple conocimiento de idiomas. Cuando la información se reduce a una única fuente, menciono el nombre del autor. LENGUAS ROMANCES: J. Coromines, *Diccionari etimologic i complementari de la llengua catalana*, 5 vols., Barcelona, 1980 ss.; id. y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 5 vols., Madrid, 1980 ss.Anglo-germánico: C. T. Onions, *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford, 1966 (1967- 1969, ed. corr.); F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, ed. W. Mitzca, Berlín, 1967; E. Partridge, Origins: *A Short Etymological Dictionary of Modern English*, Londres, 1958, 1959, 1961, 1966. Latín: L. Quicherat, *Dictionnaire français-latin*, París, 1962; A. Ernoult y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine (Histoire des mots)*, París, 1979; *Thesaurus Linguæ Latinæ*, Leipzig, 1900 ss. GRIEGO: M.A. Bailly, *Grec-Français*, París, s. a.; G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, 9 vols., Michigan, 1964, 1965, 1968, 1969, 1972; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt, 1971;W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, 1957, 1967; G.W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, 2 vols., Oxford, 1961; H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexikon with a Revised Supplement*, Oxford, 1968; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Histoire des mots)*, 2 vols., París, 1968. Hebreo: G. J. Botterweck, H. Ringgren y H.-J. Fabry, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4 vols., Stuttgart, 1984 ss. Sánscrito: M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 5 vols. Heidelberg, 1956; N.

C. Nath, *The Extent of Anglo-Sanskrit parallelism in Vocabulary and its Bearings on the Science of Language*, Benarés, 1967; Suryakanta, *Sanskrit-Hindi-English Dictionary*, Nueva Delhi, 1957;A. M. Ghatage et al., *An Encyclopædic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles*, vols. 1 ss., Pune, 1967 ss.; M. A. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, 1963, 1964, 1970, 1974; id., *A Dictionary, English and Sanskrit*, Delhi, 1971. Indoeuropeo: É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., París, 1969; C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, 1949, 1979; J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Berna, 1959.

7 Este sentido ya aparece en latín. Cf. Ps. Quintiliano, decl. 15, 4, p. 279, 22 y Tácito, *Annal*. 12, 67, 1, etcétera, en el *Thesaurus Linguæ Latinæ*, VIII, 531, 28 ss. y 535, 1 ss., en las voces medicamem y medicamentum, que a menudo significan igualmente *auxiliis magicis*.

8 El alemán *Krankheit*, de *krank*, también significa débil, delgado, pequeño, y está relacionado con el latín *ægrotus* e *infirmus*. La etimología del inglés *illness* (*ill*) es incierta (malo, enfermo).

9 La autoridad del médico también aparece reflejada en las palabras μέδομα, en griego homérico μέδέω (curar, cuidar de), con el sentido de jefe. De μήδομαι (meditar, reflexionar) viene también μήστωρ, el consejero. Cf. su femenino κλυταιμήστρα (convertido en Clitemnestra), aquella que toma decisiones (Benveniste).

0 «Los fundamentos de la medicina son el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento del hombre y la habilidad», escribi̋a Viktorvon Weizsäcker en 1943, «Die Grundlagen der Medizin», *Diesseits und Jenseits der Medizin*, Stuttgart, Koehler, 1950, p. 49. Debemos recordar la gran figura de Paracelso en la Europa del siglo XVI. Cf. la obra colectiva *Paracelsus* (ed. H. Dopsch et al.), Salzburgo, Pustet, 1993, con ocasión del quinto centenario de su nacimiento.

1 Cf. el griego.

2 *Caraka-samhita*, I, 30, 20. Cf., por otra parte, la mayoría de las definiciones actuales, sintetizadas en el *Diccionario de la Real Academia*

Española: «Ciencia y arte de precaver y curar las enfermedades del cuerpo humano» (222001). Hermógenes, en su *Programa de salud*, Barcelona, CEDEL, 1984, directamente se pregunta si no sería mejor definir la medicina como el arte y la ciencia de la salud (p. 27).

3 Cf. el notable capítulo de Benveniste, II, 4 sobre *med* y la noción de medida.

4 Se ha de destacar que, para Platon (*Filebo*, 66a), el más importante de los cinco bienes de la vida es precisamente τὸ μέτρον, la mesura; en segundo lugar, la proporción, la simetría; y solo en tercer lugar, la razón (mente, inteligencia); seguida de las artes y las ciencias (τέχνη), y, finalmente, en último lugar, del placer.

5 Sab 11,20.

6 Ap 21,17.

7 Benveniste, II, 129.

8 La afirmación de Heidegger es bien conocida: «Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos» y también «la ciencia no piensa». Cf. M. Heidegger, Was heisst Denken?, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967, vol. II, p. 4 [trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Madrid,Trotta, 2005, pp. 17 s.].Tres peligros amenazan el pensar: «Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft dessingenden Dichters» («el peligro bueno, es decir, salvador, es la vecindad del poeta cantor»); «Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber» («el peligro perverso, es decir, más agudo, es el propio pensar»). Debe pensar en contra de sí mismo, lo que apenas puede hacer; «die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren» («el peligro malo, es decir, confusionario, es el filosofar»). Cf. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1965, p. 15 [trad.cast.: «De la experiencia del pensar» (poema),trad. J.M. Valverde en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. XX, n.º 56 (agosto de 1954), p. 179].

9 Hemos de recordar que los estudios clásicos o humanidades fueron llamados *studia humaniora*, es decir, un adjetivo comparativo para denotar

que esos estudios conducían a un estadio más humano del hombre o lo hacían posible.

0 No olvidemos que es la misma raíz que σαϝο (σάος, σῶς), salvación, ser saludable, fuerte.

1 «De esta suerte el hombre actual se convierte en esclavo del progreso [...]. De esta suerte la producción resulta incomparablemente más importante que el producto [...]. La predominancia de la prisa en el mundo actual [...] estimula la producción más que el goce del producto; [...] ¿quién va a gozar de tanto bien acumulado? ¿Cuándo?», escribe García Morente, *Ensayos sobre el progreso*, *op. cit.*, p. 117. El «de esta suerte» remite al impacto kantiano en la sociedad moderna.

2 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5 (985, b 25-26).

3 Cf. este hermoso texto de Ortega: «Se ha exagerado mucho en los últimos tiempos el valor del arte, y, sin que yo pretenda ahora disminuirlo, haré notar que el arte supremo será el que haga de la vida misma un arte. Deleitosa es la pintura o la música; pero ¿qué son ambas, emparejadas con una amistad delicadamente cincelada, con un amor pulido y perfecto? La forma soberana del vivir es convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo» (citado en J. Marías, «Ortega ante Goethe», Cuaderno 4 de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 1961, retomado en el Cuaderno 22, *Estudios sobre el humanismo clásico*, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 1977, p. 54).

4 No es necesario aquí vincular las tres palabras griegas para «vida»: βίος, ζωή, φυχή, con las tres palabras sánscritas: *jıva*, *prana*, *asu*, aparte de *atma* (*bhutatma*).

5 Reunamos algunos términos: el sánscrito *sarva* (completo, total, cada); *haurva* (en avéstico), entero, completo; el griego ὅλος, el latín *salvus*, salve; y también *sain*, *sauf*, *sauvé*, *saluer* y *solidare* junto con *sollemnis*, etcétera. Por otra parte, σωτηρία, salvación (cf. σώζω, yo salvo, y también σωκός, fuerte), vinculados con el sánscrito *tauti*, *taviti* (él es fuerte, él tiene poder) y probablemente con σῶμα (cf. σωματόω: hago algo fuerte, sólido, compacto). Cf. también σώ-φρων (σωφρονος), de mente sana, prudente,

sabio (σωφροσύνη). La raíz *teu-tuo* (*tuomn*; latín: *tomentum*, *tumescente*) también está vinculada con el significado de estas palabras: algo que distiende, hincha.

6 Cf. mi F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento, Buenos Aires, Sapientia, 1948; J. Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», en *Obra filosófica (póstuma)*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 107-161, publicado previamente en *Convivium* I, 1 (1956) y II, 1 (1957). Asimismo, los trabajos de Th. Haecker, *Metaphysik des Fühlens*, Múnich, Kösel, 1950 [trad. cast.: *Metafísica del sentimiento*, Madrid, Rialp, 1959], y de O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Klostermann, 1941 (^{5}1974), a los que ahora puede añadirse la obra de B. Bebek The Third City, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.

7 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, Editora Nacional, ^{4}1959, pp. 309-340.

8 Cf. los hechos detallados en W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, NuevaYork, Harper & Row, 1978 (1.a ed. 1962) [trad. cast.: *El sentido y el fin de la religión*, Barcelona, Kairós, 2005].

9 R. Panikkar, *Religión y religiones*, Madrid, Gredos, 1965, p. 55.

0 He reunido un buen número de auctoritates en mi «Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion, or a Cosmic Confidence in Reality?», en L. Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, Orbis, 1987, pp. 118-153.

1 Cf. Platón, *Banquete*, 187c.

2 *Ibid*. Vale la pena citar el pasaje: «Así, del mismo modo que la medicina (ἰατρική), la música (μουσική) introduce acuerdo, creando amor mutuo y concordia (ἔρωτα, ὁμόνοια). Porque la música es, en relación con la armonía y el ritmo (ἁρμονία, ῥυθμός), una ciencia de los fenómenos y tendencias amorosas (ἐρωτικῶν ἐπιστήμη)» [citado según la trad. de Ó. Velásquez, en *El Banquete*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, p. 60]. Cf. la definición de medicina que daremos más abajo.

3 Cf. la expresión φάρμακον ἀθανασίας, «medicina de resurrección», para la

Eucaristía (Ignacio de Antioquía, *Epist. ad Eph*. 20, 2 [pg 661]), en R. Panikkar, «La Eucaristía y la resurrección de la carne», en mi libro *Humanismo y cruz*, Madrid, Rialp, 1963, p. 345, pássim para otros textos similares.

4 Cf. *Chandogya-upanisad*, VII, 9.

5 Muchas de las parábolas de Cristo repiten este tema.

6 Γνῶθι σεαυτόν.

7 Cap. v de los «Capítulos interiores»: virtud superabundante y auténtica. [Citado según la trad. de P. González España y J. C. Pastor-Ferrer en Los capítulos interiores de *Zhuang Zi*, Madrid,Trotta, 1998.]

8 x, 5, 2, 20; *tam yatha yathopaseta tad eva bhavati*.

9 Jn 17,3. Se ha de advertir, en lo tocante a lo dicho en la nota 74, que la palabra utilizada aquí es ζωή y no βίος. Cf., por otra parte, el testimonio de Paul Florensky (muerto en 1943, tras 11 años deportado en Siberia): «Sin embargo, no se debe confundir el carácter suprarracional de la vida espiritual, ζωή, del que hablan los eslavófilos, y el carácter irracional de la vida natural como fenómeno biológico, βίος» (P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausana, L'Âge d'Homme, 1975, p. 388).

0 Cf. Platón, *Timeo*, 89-90.

1 *Veni Sancte Spiritus*, himno de la liturgia latina en la fiesta de Pentecostés.

2 Prov 4, 23. La Septuaginta traduce: πάση φυλακῇ τήρει σήν καρδίαν, ἐκ γαρ τούτων ἔξοδοι ζωής, «Atiende a tu corazón con el mayor de los cuidados porque de ellas (mis inspiraciones) emerge la vida».

3 Leyes, 778-779.Todo el pasaje es digno de atención. Cf. el incisivo comentario de B. Bebek, *The Third City*, op. cit., pp. 213 ss., quien reinterpreta a Platón en la línea de la *philosophia perennis* como raramente se ha hecho.

4 Cf. Heráclito, Frag. 8; etcétera.

5 Vale la pena citar lo que ha dicho sobre el tema una autoridad contemporánea: «[...] todas las medicinas y terapias incluidas en las

medidas preventivas prescriptas en a¯yurveda se dirigen a influir en los tejidos y no a matar los organismos invasores» (Bhagawan Dash, *Fundamentals of Ayurvedic Medicine*, Delhi, Bansal and Co., 1978 [reimpr. 1984], p. XII).

6 Cf. R. Panikkar, «Le Temps circulaire. Temporisation et tempor lité», *op. cit*.

7 En su *Chinese Art of Healing*, Nueva York, Herder and Herder, 1971, p. 24, István Pálos atribuye a Filón de Alejandría la idea del hombre como mundo en miniatura. Sin embargo,Wolfson, el gran especialista en Filón, dice que este atribuye esa idea a ciertos filósofos anónimos que «declaran que el hombre es un pequeño mundo y alternativamente el mundo es un gran hombre» (*Heres*. 31, 155).Tal idea está implícita en la noción heraclitiana del mundo como «el hombre más grande y perfecto» (*Migr*. 39, 220) y en la del hombre como «pequeño cielo» (*Opif*. 27, 82). Sobre esa analogía, cf. Platón, *Timeo*, 30d; 44d; y Aristóteles, Física, VIII, 2 (252b, 26-27). Cf. H.A.Wolfson, Philo,Cambridge (MA), Harvard, [4]1968, vol. I, pp. 424 s. Sobre el hombre como *macranthropos* y su uso teológico, cf. las obras del gran teólogo del Cuerpo Místico Émile Mersch, en particular *Le Christ, L'Homme et l'Univers*, París, Desclée, 1962, p. 13.

8 Basta con citar los nombres de David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge, 1980 y 1981 [trad. cast.: *La totalidad y el orden implicad*o, Barcelona, Kairós, 2008]; R. Sheldrake, A New Science of Life, Londres, Blon & Briggs, 1981 [trad. cast.: *Una nueva ciencia de la vida*, Barcelona, Kairós, 2011]; etcétera. Resulta significativo notar que una de las prioridades del Concilio Ecuménico de la Iglesia coincide con este tipo de problema entre religión (filosofía) y ciencia.

9 «Los griegos no estaban solos al considerar la enfermedad como una manifestación de desarmonía en la relación general del hombre con el universo» (*International Encyclopædia of the Social Sciences, op. cit*., art. «Medical Care [Ethno-medicine]»).

00 Bastará con un ejemplo: «y así, por esta razón, es vivienda muy natural y muy antigua entre los hombres» (Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo* [Pastor], en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1957, vol. I, p. 466).

01 Cf. M. Eliade, capítulo «El espacio sagrado y la sacralización del mundo», Barcelona, Labor, [6]1985, pp. 25-61.

02 Cf. la teoría del Dr. Hamer según A.Vogel, «Gesundheitsnachrichten», *Jahrgang* 42, 7 (1985), pp. 103-105, de acuerdo con la cual el cáncer es principalmente (hasta en un 70%) una enfermedad anímica debida a conflictos en la vida del individuo. Experimentos neurobiológicos realizados con algunos de sus colaboradores parecen confirmar sus resultados, por otra parte obvios.

03 Frag. 94 (Diels): Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα.

04 Pese a la advertencia del mismo Heráclito (Frag. 40) y de la Biblia: «Altiora te ne quæsieris», «no busques lo que te desborda» (Eclo 3,22).

05 Cf. san Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11; etcétera.

06 Cf. *Leyes*, I, 782c; *República*, 572b; etcétera.

07 Cf. Mc 7,22; Lc 12,15; muchos textos de san Pablo y también 2 Pe 2,3.14.

08 De πλέον yἔχω. En alemán se traduce más adecuada y literalmente como *Mehr haben wollen*.

09 Nótese que no hablamos de una relación científica causal, sino más bien de una concatenación real, como es el caso de la astrología.

10 Ἥ τε οὐν ἰατρική [...] πᾶσα διὰ του θεοῦ τούτου κυβέρνατα (Platón, *Banquete*, 186e).

11 Cf. Mt 8,24; etcétera.

12 *Banquete*, 186c [citado según la trad. de Ó. Velásquez, en *El Banquete*, *op. cit*., pp. 59 s.].

13 Cf. todo el extenso capítulo «Speculation in the Medical Schools», de S. N. Dasgupta, en *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, vol. II, pp. 273-436, que justifica dedicar tantas páginas a la medicina en un tratado sobre filosofía precisamente para corregir el error del que estamos hablando. No solo la medicina es la

primera de todas las ciencias naturales en la India, sino que se han de revisar incluso todas las subdivisiones modernas.

14 Cf. V. von Weizsäcker, *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie*, Stuttgart, Koehler, 1951 [trad. cast.: *El hombre enfermo: una introducción a la antropología médica*, Barcelona, Miracle, 1956]; Akhilananda, *Mental Health and Hindu Psychology*, Boston,Harper & Row,1951; W.Warnach, *Die Welt des Schmerzes*, Pfullingen, Neske, 1951.

Más información

El presente volumen, compuesto por cuatro artículos del autor publicados previamente en diferentes medios, se centra en la dimensión humana de la religión.

El primer texto nos habla de la conversión a la que están llamadas las religiones, ya que no tienen el monopolio de la dimensión religiosa del hombre, que resurge a pesar de las esclerosis culturales y de las mismas religiones. El segundo se refiere al estudio de las religiones, un estudio que no ha de separarlas del mundo, como sucede a menudo. El tercero se ocupa del cuerpo del hombre, hoy desgraciadamente castigado por quien lo convierte en ídolo o lo deprecia. Sin el cuerpo, la dimensión religiosa se evapora o se transforma en violencia. Por último, el autor nos habla de medicina y religión. Salud y salvación no han de confundirse, pero solo existen si se mantiene entre ellas una interdependencia armónica.

Según Panikkar, la tendencia a crear un ámbito estrictamente «religioso», separado del mundo y del cuerpo, beneficia a ideologías totalitarias en la ciencia y la política. El autor es un crítico radical del abuso de la tierra y del hombre en el que nos encontramos inmersos, pero ejerce esta crítica desde una visión de paz posible, experimentada, ineludible.

Ficha del libro

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918–Travertet, 2010) es, sin duda, uno de los representantes más destacados del pensamiento intercultural e interdisciplinario. Su obra bebe de las fuentes de la cultura india y la europea, la hindú y la cristiana, la científica y la humanista. Ordenado

sacerdote en 1946, y doctorado en Química, Filosofía y Teología, ejerció la docencia en algunas de las universidades más destacadas de América, Europa y la India. Fue miembro del Instituto Internacional de Filosofía y fundó diversas revistas y centros de estudios interculturales. Es autor de más de cuarenta libros y alrededor de mil artículos acerca de las religiones comparadas, la indología, la filosofía de la ciencia y la metafísica. Herder Editorial ha publicado *De la mística* (2005), *Paz e interculturalidad* (2006), *Mito, fe y hermenéutica* (2007) y *La puerta estrecha del conocimiento* (2009).

Otros títulos

Raimon Panikkar

De la mística. Experiencia plena de la Vida

Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica

Mito, fe y hermenéutica

La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe

Victorino Pérez Prieto

Dios, hombre, mundo. La trinidad en Raimon Panikkar

Pierre-François de Béthune

La hospitalidad sagrada entre las religiones

James W. Heisig

Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto